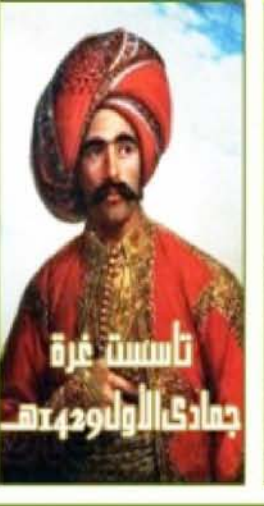










السنة الخامسة - العدد السابع عشر | سبتمبر (أيلول) 2012م - شوال 1433هـ

الترقيم الدولي المعياري للدورية ISSN: 2090 – 0449

Kan historique périodique

www.kanhistorique.org

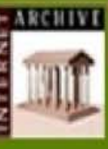
info@kanhistorique.org

خمسة أعوام
من الدراسات التاريخية

متاحة للقراءة والتحميل عبر:



دار ناشري





الأرشيف العالمي

الراعي الرسمي







أول دورية عربية مُحكّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية ، وصدر العدد الأول منها في سبتمبر / أيلول ٢٠٠٨

دورية كان التاريخية

- تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.
- ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

موضوعات الدورية

- الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.
- الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبيها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

أعداد الدورية متوفرة عبر:



دار ناشري للنشر الإلكتروني – الكويت
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
تأسست يوليو ٢٠٠٣
www.nashiri.net




أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
www.archive.org

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الترقيم الدولي المعياري للدورية

كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ، وحاصلة على الترقيم الدولي المعياري الموحد للدوريات:

ISSN: 2090 – 0449 Online

الراعي الرسمي



سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير المعلومة العلمية حول الموضوعات التاريخية التي تهم الباحثين ، بأسلوب أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات البحث العلمي. وتستهدف السلسلة الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق البحث العلمي ، والإعلامي والمُعلم والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر الوعي التاريخي.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.

النشر الورقي

- يحق للكاتب إعادة نشر المقال (البحث) بصورة ورقية أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير.
- يحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.

المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com

موقع الدورية على شبكة الإنترنت

لمزيد من التواصل بإمكانك مطالعة الدورية والأرشيف بالكامل على الموقع الإلكتروني بالإضافة إلى مزيد من التفاعل .. نحن بانتظاركم





www.kanhistorique.org
www.historicalkan.co.nr

دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية عالمية مُحَكَّمَة ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتازت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.
- تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.
- يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

دورية إلكترونية . مُحكّمة . ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.
- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

إرشادات المؤلفين (الاشتراطات الشكلية والمنهجية)

ينبغي ألاّ يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

- **عنوان البحث:**

يجب أن لا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيسي.

نبذة عن المؤلف (المؤلفين):

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).

- **صورة شخصية:**

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

- **ملخص البحث:**

يجب تقديم ملخص للبحث باللغة العربية في حدود (٧٥ - ١٠٠) كلمة.

البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

- **الكلمات المفتاحية:**

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

- **مجال البحث:**

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

- **المقدمة:**

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة.

- **موضوع البحث:**

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).

- **الجداول والأشكال:**

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

- **الصور التوضيحية:**

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)

- **خاتمة (خلاصة):**

تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

- **الهوامش:**

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط "APA Style" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية (American Psychological Association)، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

- **المراجع:**
يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Microsoft Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.
- المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج".
- ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفي الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية أربع مرات في السنة: (مارس- يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، والشبكات الاجتماعية.

المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى البريد الإلكتروني:
info@kanhistorique.org
- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:
mr.ashraf.salih@gmail.com

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

محتويات العدد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



قَدَّاسة النص التاريخي

انقضى ذلك الزمن الذي اعتُبر فيه التاريخ مجرد سرد للحوادث يُدرس للتسلية وإمتاع النفس، فلجأ الدارسون إلى مخزون الذاكرة الجماعية بقصد الوصول إلى الحقيقة التاريخية، لكن الأمر لا يخلو من صعوبات لعل أبرزها ذلك السؤال الكلاسيكي.. إلى أي مدى يمكن أن نسترجع أحداث التاريخ الماضية بكل أمانة؟

في الواقع يمكننا أن نعرف أشياء عن حوادث التاريخ من طريقتين: طريق مباشر بملاحظة الحوادث أثناء وقوعها، وطريق غير مباشر بدراسة الآثار التي خلفتها هذه الحوادث، فالمعلومات عن حادث معين يمكن معرفتها عن طريق مباشر من بعض "الشهود العيان"، أو بطريق غير مباشر بملاحظة آثر الحادث، أو بقراءة وصف كتابي عنه سجله أحد الناس بطريق المشاهدة، أو بطريق الرواية والسماع. ولكن الكتابات التي يدونها الإنسان عن حوادث تاريخية معينة هي أثر عقلي سيكولوجي وليست شيئًا بارزًا ملموسًا كالآثار، وهي لا تزيد عن كونها مجرد رمز أو تعبير عن أثر تلك الحوادث في ذهن مَن دونها.

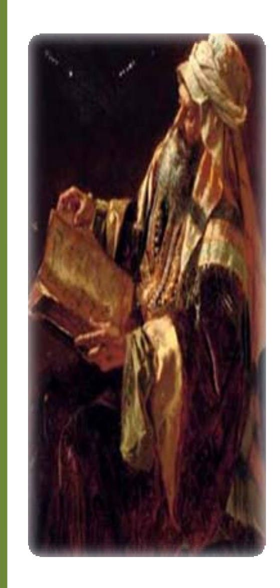
وبذلك تنحصر قيمة آثار الكتابة في أنها عمليات سيكولوجية معقدة وضعية التفسير، فعلى الرغم من وجدود كاتب معاصر لحدث ما سجل وقائعه، فلا يعني هذا أنه قد أحاط بكافة جوانبه، أو أنه قد أوضح الحدث كما حدث بالفعل، فقد تكون هناك عوامل شتى تحول دون الافصاح التام عما جرى من ذلك التحيز أو الرغبة في الحصول على منفعة بشكل أو آخر، إلى جانب حرص الشخص الذي سجل الحدث على مصلحة عليا لدولة ما أو شعب ما خصوصًا إذا كان الأمر يتعلق بأمور سياسية أو عسكرية.

ومن منطلق أن المؤرخ لم يرى الحوادث نفسها فقد انتهت ولا يمكن أن يعاد حدوثها مرة أخرى، فقد استخدم كثير من المؤرخين في الزمن الماضي الأصل التاريخي الكتابي دون نقد أو تمحيص، إذ أنه أسهل على الإنسان أن يصدق بغير مناقشة، ويوافق دون نقد. لذا فقد تعذر الوصول إلى الحقيقة التاريخية، وأصبح من الضروري استعمال النقد على أساس الحذر والشك في معلومات النص التاريخي، ثم دراسته وفهمه واستخلاص الحقائق من ثناياه، فذلك هو الأساس العلمي الذي يقوم عليه التأريخ الصحيح.

وتلك مهمة بالغة العسر، لأن المرء بطبيعته يميل إلى تصديق كل ما يصادف هوى في نفسه، بينما يميل بنفس الدرجة إلى تكذيب كل ما يتعارض مع رغباته وميوله، ومن هنا يكون من الصعب تصديق كل ما ورد في النص التاريخي أو نفيه كليةً، فالناس تختلف في الميول والأغراض والمصالح، ومنهم مَن يتخذ الكذب والنفاق أسلوبًا للوصول إلى أغراضهم وأطماعهم، والإنسان هو الإنسان في الماضي والحاضر على السواء.

لذلك من أكبر الأخطاء التي يقع فيها الباحث التعامل مع ما يرد في المصادر من روايات كحقائق، فلا قداسة للنص التاريخي الإنساني، ولا يصح للباحث أن يقترب من النصوص وهو منخفض الرأس، ويتحدث عنها بإجلال واحترام، فالمدونات التاريخية أساسية بالنسبة للباحث، لكن عليه أن لا يجعلها معبودًا، فهي لا تشكل التاريخ بحد ذاتها.

رئيس التحرير

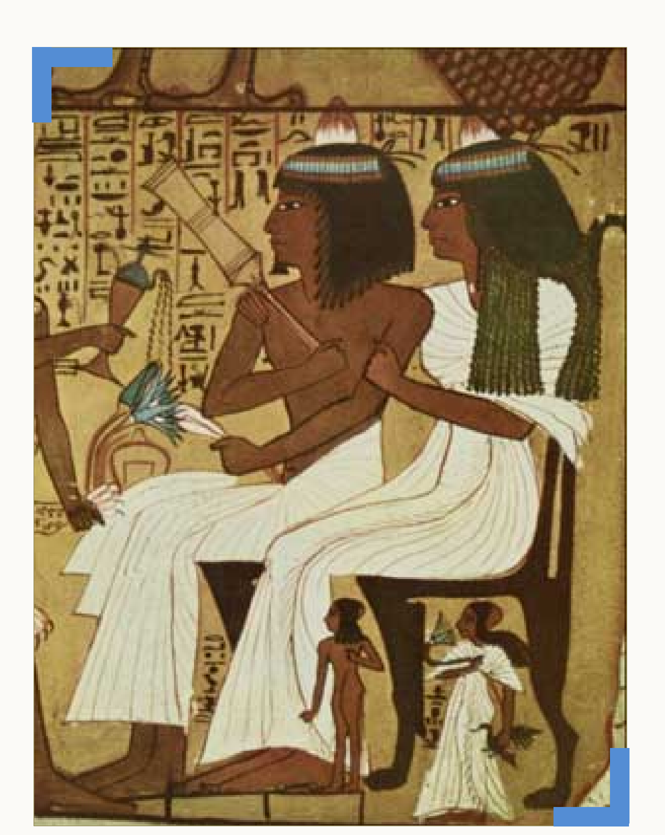


المراجع

- حسن عثمان، **منهج البحث التاريخي**.- القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
- خالد العلمي، **الفلسفة**، ٢٠١٢.
- عبد العليم خضر، **المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ**.- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
- **عبد الله الخراشي** (أكاديمي سعودي). "يتعامل البعض مع ما يرد في المصادر من روايات كحقائق وهنا نضع اليد على أحد اكبر الاخطاء التي يقع فيها الباحث فلا قداسة للنص التاريخي الانساني". ١٩ ديسمبر ٢٠١٢، ١٠:٣٣ ليلاً. Tweet.
- عراقي يوسف محمد، **دراسة في منهج البحث التاريخي وتطور علم التاريخ**.- القاهرة، ١٩٩٧.
- قاسم يَزبك، **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**.- بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.
- كامل حيدر، **منهج البحث الأثري والتاريخي**.- بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٥.
- محمود محمد الحويري، **منهج البحث في التاريخ**.- القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠١.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

ISSN: 2090 – 0449



ترتيبات ما قبل الزواج في مصر القديمة

د. شيخة عبيد دابس الحربي

أستاذ مساعد – تاريخ قديم

قسم التاريخ – كلية العلوم والآداب

جامعة القصيم – المملكة العربية السعودية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

شيخة عبيد دابس الحربي، ترتيبات ما قبل الزواج في مصر القديمة.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٩ – ١٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

كان الزواج من الأمور التي حكمها العرف والتقاليد في مصر القديمة، ومن منطلق أن الأسرة هي عماد المجتمع في مصر القديمة، كان الزواج من أهم العوامل التي تقوم عليها سلامة بناء المجتمع المصري والترابط الاجتماعي. وتتناول هذه الدراسة ترتيبات ما قبل الزواج في مصر القديمة من خلال سبعة نقاط هي: العلاقة بين الرجل والمرأة قبل الزواج، حق الفتاة في إبداء رأيها عند زواجها، سن الزواج، زواج المحارم، الزواج والفروق الطبقية والعرقية، المهر (الصداق)، احتفالات الزواج في مصر القديمة.

مقدمة

تكمن الأهمية التاريخية للحضارة المصرية القديمة من خلال منظومة من القيم والمبادئ الإنسانية التي شملت نواحي الحياة؛ وقد ترجمت بصيغ مختلفة بما يتناسب مع طبيعة الشعب المصري القديم، ومن تلك القيم ما ينبثق عنها مجموعة من الحقوق والواجبات على الرجل والمرأة كليهما؛ باعتبارهما شريكين في الحياة الدينية والدنيوية، وارتباطهما برباط مقدس عرف بالزواج الذي كان من أهم عوامل سلامة بناء المجتمع والترابط الاجتماعي.

وما يؤكد ذلك ما نراه من صور وتماثيل تمثل الحياة العائلية الزوجية بكل دفء وحب وتفاهم، ولإتمام ذلك الأمر كان لا بد من أن يسبقه مجموعة ترتيبات لإنجازه، وما يتطلب إنجازه من معرفة كليهما بالأمور المتعلقة بقوانين وقواعد الدولة والأسرة، ومنها: الحب، والغزل، وسن الزواج، والفوارق الطبقية والعرقية، وزواج المحارم، والمهر أو الصداق،، واحتفالات الزواج.

لذا فقد حرص كل من الرجل والمرأة على تلك الترتيبات لإتمام الزواج، مما يوضح تقريبًا ما تمتعت به المرأة من احترام وتقدير. تقول عالمة المصريات الفرنسية كريستيان نوبلكور: "كانت المرأة المصرية تحيا حياة سعيدة في بلد يبدو أن المساواة بين الجنسين فيه أمرًا طبيعيًا". ويقول ماكس مولر واصفًا وضع المرأة ومنزلتها في عصر الفراعنة بقوله: "ليس ثمة شعب قديم أو حديث رفع منزلة المرأة مثلما رفعها سكان وادي النيل".

أولاً: العلاقة بين الرجل والمرأة قبل الزواج

منذ الخليقة بدأت العلاقة بين الرجل والمرأة، وهي علاقة حكمتها الفطرة، ونظمها العرف في المجتمعات القديمة، ونادت إلى تكوين أسرة قواعدها مبنية على أسس منظم داخل إطار الزواج، وما يسبقه من مراحل وترتيبات تساعد على فهم كلا الطرفين لمهام وواجبات بعضهما البعض، ومن أولى تلك المراحل ما عرف بالحب والغزل، وهو أمر لم يخل منه المجتمع المصري منذ عصوره القديمة.[1] وقد اتضح ذلك من الأشعار والأغاني العذبة التي وصلت إلينا؛ حيث كان الاختلاط موجودًا آنذاك بين الفتيان والفتيات، مما أوجد مساحة للحب والعشق، فماجت الأشعار لهفة في مناجاة الحبيب.

ومن بين ما ورد في المصادر عن هذا الاختلاط في عصور الدولة الحديثة أن فتاة ذات قلب مرهف مضطرب حالها بسبب تعلقها الشديد بمن تُحب؛ حتى صارت لا تدري ماذا ترتدي، كما يبدو خوفها الواضح من ملاحظة الناس لحالها؛ حيث تقول ما يلي:

يدق قلبي أسرع
عندما أفكر في حبي لك
ولا يتركني أتصرف كما ينبغي
إنه يرتعد في مكانه
أصبحت لا أعرف ما ألبس
وأهملت مراوحي بجانبي
ولم أعد أضع الكحل في عيني
ولا تهجري هدفك إنك تصيبينه
لماذا تتصرف كالمجنون انتظر
انتظر أخي قادم نحوك
لكن احترس من عيون المارة
ولا تدع الناس يقولون عني
تلك المرأة وقعت في الحب[٢]

وهذه فتاة أخرى تتعجل النهاية السعيدة بأن تتزوج ممن تحب فتقول:

أخي الذي صورته اهتز قلبي
تركني فريسة لهفتي
إنه يسكن قريباً من بيت أمي
ولا أستطيع الذهاب إليه
أمي محقة في وصفه هكذا
التفكير فيه يؤلم قلبي
إنني مملوكة بحبه
حقاً إنه شخص أحمق
لكنني أشبهه إنه لا يعرف
رغبتي في أن أؤثر عليه
إنه ربما يكتب لأمي
أخي لقد جعلتني
الذهبية من نصيبك كزوجة
تعالَ إلي حتى أرى جمالك
إن أبي وأمي في سرور
ويهلل لك الرجل في صوت واحد
ويهللون لك أواه يا أخي[٣]

وفي الجانب الآخر يوجد الفتى الولهان الذي يتمارض أملاً في أن تأتي حبيبته مع الأقارب والأصدقاء لبراها، ويصف كيف تسخر هذه الحبيبة من الأطباء والسحرة لفشلهم وعدم قدرتهم على إيجاد الدواء المناسب له، لأنها التي تدرك سبب مرضه والأمر الذي يدهش أن كل هذا حدث بسبب غيابها عنه سبعة أيام فقط، فيقول الفتى الولهان ما يلي:[٤]

سبعة أيام حتى أمس لم أرى الأخت
لقد تسلل المرض إليَّ وإنني في حالة
كل أعضاء جسمي ثقيلة
ولقد نسيت جسمي الخاص
وإذا أتى إلي كبار الأطباء
قلبي ليس راضياً بأدواتهم
ولا يعرف السحرة مخرجاً
ولا يتعرف على علتي
وقالوا إنها هناك وهذا هو
ما ينعشني اسمها يجعلني مشرقاً
رسولها يأتي ويذهب
والذي ينعش قلبي
والأخت أكثر نفعاً لي من كل
الوصفات أهم وأعظم بالنسبة لي
من كل الأدوية
لو رأيتها أصبحت معافاً
وحجابي هو دخولها من الخارج
وإذا فتحت عينيها أصاب جسمي
السبات ولو تكلمت أصبحت قوياً
ولو عانقتها خرج الشر من جسمي
وذهبت بعيداً عني من سبعة أيام

وها هي فتاة تتألم وتجد أن كل شيء ذو مذاق مختلف، وهذا لأنها يجب أن تفارق حبيبها حيث تقول:[٥]

الآن يجب أن أرحل عن أخي
وبقدر حبك قلبي يتوقف في صدري
عندما أنظر إلى الفطيرة الحلوة تبدو لي كمذاق الملح
والنبيذ الذي كان له طعم حلو أصبح مثل مرارة الطيور
ولكن أنفاسك الوحيدة التي تعطي قلبي الحياة
وإلهي أمون أعطى لي كل ما وجدت للأبدية

وهذا شاب يسبح في مياه الفيضان من أجل محبوبته وهو لا يبالي، لأن حُبها بمثابة تعويذة له في الماء فيقول ما يلي:

إن حب أختي على الشاطئ الآخر
ومجرى النهر بيننا
ولكن عندما أنزل إلى الماء
أخوض في مياه الفيضان
إن قلبي جرى في الماء
كأنما الماء أرض تحت قدمي

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

إن حبهـــــــا يجعلنــــــــي قويــــــــاً
إنــــه تعويذتـــي السحريـــة فـــي المـــاء
عندمــــــا أرى حبيبتـــــي أتيـــــــه
يبتهـــج قلبـــي وأمـــد ذراعـــي لأعانقهـــا
ويهـــــز قلبــــي فــــي مكانـــــه
وفتحـــت لـــي ذراعيهـــا عـــن آخرهـــا
وأشعر وكأني رجل من بونت[٦]

وفي بعض الأحيان كانت الفتاة تجد من ينافسها في حب فتاها، وفي هذه الحالة كانت الفتاة تلجأ إلى السحر، ومن بين هذه التعاويذ السحرية التي وجدت تعويذة ورد فيها ما يلي: "تُشوى دودة في زيت، ويُدعك به رأس المكروهة، أو تُوضع ورقة لوتس محروقة في الزيت، ويدعك به رأس الشخص موضع الكراهية."[٧] ويبدو أن المقصود من هذا هو إسقاط شعر المرأة المنافسة للفتاة، حيث أننا نعلم أن سر جمال المرأة شعرها، والذي أولَت المرأة المصرية القديمة جانبًا كبيرًا برعايته وتزيينه. وكانت المرأة تلجأ للسحر أيضًا؛ كي تجذب إليها من أحبَّتهُ وهو غير ملتفت إليها، فكانت تلجأ لنوع آخر من التعاويذ ذات كلمات جازمة، مثل: "انهض واربط الذي أنظر إليه ليكون حبيبي.... (إذ أنني) أعبد صورته".[٨]

ومن ناحية أخرى؛ كان الفتى يقوم بعمل بعض الأشياء التي تقربه إلى محبوبته التي تجافيه، ومن أمثلة ذلك كان الفتى المحب يتضرع إلى الآلهة، بل وصل الأمر إلى حد التهديد إذا لم تساعده الآلهة في إقناع الفتاة التي يرغب نيل ودها، فيقول الفتى المحب ما يلي:

تحيـــة لـــك.... رع حـــور أختـــي أبـــو الآلهـــة
تحيـــة لكـــل الحاتحـــورات السبـــع
المزينــــــات بالشــــــرائط الحمــــــراء
تحيـــة لكـــم أيهـــا الأربـــاب
ســــــــادة السمــــــــاء والأرض
اجعلـــوا فلانـــة بنـــت فلانـــة تتبعنـــي
كمـــا تتبـــع البقـــرة علفهـــا
وكمـــا تتبـــع الخادمـــة أطفالهـــا
وكمـــا يتبـــع الراعـــي قطيعـــه
وإن لـــــم تجعلوهـــــا تتبعنــــي
فســوف ألقــي النــار علــى أوزيــر وســوف أحرقــه

وكانت هناك بعض المعتقدات والعادات الاجتماعية التي يتبعها الشاب لكسب ود الفتيات، فكانوا يستخدمون تماثيل مصنوعة من الشمع أو الطين، تغرز فيها ثلاث عشر إبرة رفيعة في مواضع حساسة من الجسم الذي يصور عاريًا، وقد عثر على تمثال من العصور المتأخرة يمثل شخصًا عاريًا في وضع الركوع، يصحب هذا النوع من التماثيل بعض التعاويذ، ويوضع أمام مقبرة شخص توفي صغير السن، أو مات قتيلاً. ولتحضير شراب المحبة كان يؤخذ قليلاً من بنصر اليد اليسرى والذي يطلق عليه إصبع القلب.[٩]

ثانيًا: حق الفتاة في إبداء رأيها عند زواجها

كانت موافقة الأب على زواج ابنته ضرورية؛[١٠] حيث كانت له السلطة على ابنته في هذه الناحية، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أهمية وسيطرة الأب في بناء العائلة.[١١] ويتبين ذلك فيما جاء ضمن التماس الكاهن "بادي إيز" *p3di - Ꞽs*[١٢] أنه في العام الرابع عشر من حكم الملك "بسماتيك الأول"[١٣] التقى الكاهن "حر وج" *ḥr-Wd* فدعاه للعشاء هو وزوجته وبناته، وشربوا الجعة معًا، وأثناء تناولهم العشاء رأى "حر وج" إحدى بنات الكاهن "بادي إيز" والمدعوة "نيت- م -حات" *Nit-m-ḥ3t* والتي لاقت قبولا لديه، وطلب من الكاهن مساعدته في إيجاد مكان له ككاهن مثل أبيه، وطلب منه أن تصبح ابنته "نيت- م -حات" زوجة له، ولكن الكاهن رد عليه: "لم يحن وقت زواجها، كن كاهناً لأمون أعطها لك، ورحل وعاد ومعه ما يثبت تعيينه كاهناً، وأعطاه ابنته زوجة له في العام الخامس عشر من حكم "بسماتيك الأول".

ويتضح من الأحداث التي وردت في الالتماس أن الأب كان صاحب القرار الأول في زواج ابنته، فليس هناك أي إشارة إلى أن الأب كان يستشير ابنته،[١٤] بل إن الأمر كان يتم مناقشة بين الأب وخطيب ابنته، وهو ما يتأكد من نصوص عقود الزواج التي كانت تبدأ غالبًا بعبارة: "في هذا اليوم فإن الرجل فلان ابن فلان دخل منزل فلان ابن فلان، ليعلن عن أن المرأة فلانة التي أمها فلانة ابنة فلانة زوجة له اليوم."[١٥] وكانت الأم تقوم بدور الأب إذا كان متوفيًا؛ حيث يوجد مثال على ذلك، فقد جاء في بردية التبني[١٦] لابنة بالتبني، فقامت أمها بتزويجها، وتذكر تلك الأرملة ما يلي:[١٧]

iw ḥry iḥ pndw ʿḳ r p3y.i pr
iw.f irt t3 imn niwt t3y.w snt m ḥmt

"رئيس الإسطبل باندو دخل بيتي
وأتخذ "تا-أمن-نيوت" أختهم الكبرى زوجة له"

وقد ينوب الخال عن الأب أو الأم؛ حيث جاء ذكر حلاق الملك "تحوتمس" الثالث ويدعى "سابا ستت"،[١٨] حرر عبدًا كان يملكه ويدعى "أمينيو"،[١٩] ثم زوجه ابنة أخته، والدليل على ذلك ما ورد في النص التالي:[٢٠]

rdi.n.i n.f s3t.i nbt t3 r ḥmt t3 kmnt

"أعطيت (جعلت) له ابنة أختي (نيت. تا)
كزوجة والتي تدعى (تا كمنت)"

ويبدو كذلك أن الرؤساء كان لهم دور في تسهيل زواج خدمهم، حيث يلاحظ أنَّ مُلاك الأراضي في الدولة الوسطى كان لهم دور فعال في ذلك؛ حيث كانوا يسهلون زواج الفتيات من الشباب في قراهم.[٢١] وقد استمر هذا التقليد في المجتمع المصري القديم حتى نهاية الأسرة السادسة والعشرين، والدليل على ذلك ما ورد

ذكره ضمن بردية محفوظة في متحف اللوفر برقم ١٨٤٦ يرجع تاريخها لعام ٥٤٨ ق.م.[٢٢]

ويبدو أنه حدث نوع من التحرر الاجتماعي خلال عصر الانتقال الثالث؛ حيث أصبح للفتاة التي لم تتزوج الحق في قبول أو رفض زوج المستقبل، فلقد ظهر لأول مرة في عقد زواج يرجع إلى سنة ٥٣٦ ق.م أثناء عصر الأسرة السادسة والعشرين وبالتحديد أثناء عصر الملك أحمس الأول (٥٧٠-٥٢٦ ق.م)،[٢٣] ففي بردية برلين (رقم ١٣٦١٤) يلاحظ أن عقود الزواج تبدأ بعبارة: "لقد اتخذتك زوجة" وتقال من قبل الرجل للمرأة، وهذه الصيغة توضح أن الزوجين يظهران كشريكين في عقد الزواج ودون الحاجة إلى وسيط، سواء أكان الأب أو من ينوب عنه، وبهذا تصبح مواقعة الزوجة على الزواج ضروريًا. كما نجد العروس في بردية برلين رقم ٣٠٧٨ تقول: "أنت جعلت مني زوجة".[٢٤]

وقد كثر الجدل حول بداية هذا التغيير الاجتماعي واكتساب المرأة لهذا الحق في الزواج، فقد ذكر البعض[٢٥] أنه ظهر منذ بداية حكم الملك أحمس الثاني من الأسرة السادسة والعشرين، في حين ذكر البعض الآخر أنه ظهر مع بداية القرن السابع قبل الميلاد،[٢٦] في حين أشار أيضًا مصطفى الأمير[٢٧] أنه توجد وثائق ديموطيقية من الفترة الفارسية ترجع إلى العام الثلاثين من حكم الملك دارا الأول[٢٨] (٥٢٢-٤٨٦ق.م) تحمل صيغة عقد زواج يختصر فيها تمامًا دور الأب، وتظهر المرأة كطرف متعاقد مع الرجل مباشرة.

هذا بالنسبة للمرأة التي لم يسبق لها الزواج وتقدم لها من يريد الزواج منها، أما المرأة التي سبق لها الزواج؛ هل تقع تحت ما يسمى الجبر في الزواج من قبل والدها أو من ينوب عنه؟ يبدو أن المرأة التي سبق لها الزواج كانت تتمتع بقدر من الحرية في المجتمع، مثل حرية الاختلاط بالرجال.[٢٩]

ḥmt šbn ḥr-m ṯ3yw

"السيدات تختلط مع الرجال"

وإضافة إلى ذلك؛ نجد أن كثيرًا من الشعوب القديمة الأخرى[٣٠] التي كانت تسلب الفتاة التي لم يسبق لها الزواج الحق في قبول أو رفض الزوج، كانت تسمح للمرأة التي سبق لها الزواج أن تختار الزوج الذي ترغب فيه، ولا تُجبر على من لا ترغب فيه.[٣١]

ثالثًا: سن الزواج

كان المصريون يفضلون الزواج في سن مبكرة، فكانوا لا يتأخرون عن سن العشرين، ومثال ذلك القائد "أحمس بن إبانا" الذي تزوج فيما بين الخامسة عشرة والعشرين من عمره،[٣٢] إلا أنه كان هناك بعض الاستثناءات، ففي بعض الحالات نجد أن الوضع الاجتماعي للفرد يكون سببًا في تأخير سن الزواج؛ وقدم الحكيم "بتاح حوتب"[٣٣] عدة نصائح لاختيار الزوجة، وكيفية معاملتها، وتأهيلها للحياة الزوجية؛ حيث يقول:[٣٤]

ir iḳr.k grg.k pr.k

"إذا أصبحت كفؤاً أسس بيتك"

وعلى الرغم مما سبق ذكره يلاحظ؛ أن المصريين القدماء كانوا يميلون إلى الزواج في سن مبكرة، ويتضح هذا في الخطاب الذي أرسله ذلك الأرمل إلى زوجته المتوفاة عندما كان يقول لها:[٣٥]

iry.i tw m ḥmt iw.i m ʿḏ3w

"لقد اتخذتك زوجة عندما كنت شابًا"

أما الفتاة فقد كانت تعد للزواج في سن مبكرة نوعًا ما، ففي نصيحة وردت من الدولة الحديثة "وعلمها لتصبح إنسانة"[٣٦]، والمقصود بهذه العبارة هنا: تأهيل الزوجة للمعيشة الزوجية، وتبصيرها بأمور الحياة الزوجية، وكيفية ممارستها لكي تصبح زوجة صالحة تعرف حقوقها وواجباتها؛ إذ هي صغيرة السن، قليلة الحيلة والخبرة، وربما لم تكن قد بلغت بعد. وفي قصة "بتى إيست" أن ابنته التي كانت قد تزوجت تبدو طفلة في سلوكها، ولم تكن على دراية كاملة بأمور الحياة الزوجية؛ إذ بكت حين علمت أن أباها سوف يسافر إلى عمله في طيبة، بعيداً عن سكنها في الحيبة بمحافظة المنيا حالياً، ورجته أن يصحبها معه قائلة: "إنها سوف تكون أسعد حالاً مع إخوتها من أن تبقى إلى جانب زوجها". وفي لوحة من عصر البطالمة تذكر صاحبتها أنها ولدت في السنة التاسعة من حكم بطليموس الثالث عشر، وأنها تزوجت في السنة الثالثة والعشرين، أي تزوجت في سن الرابعة عشر.[٣٧]

وإذا كان الزواج يتم في سن مبكر للفتاة، فقد كان هناك بعض النصائح التي تقدم لها، نذكر منها: نصائح الحكيم "بتاح حوتب" والتي توضح لنا كيفية معاملة الزوج لزوجته فيقول:[٣٨]

mr. k hmt. k m hn mh ht. š hbs š3. š phrt pw nt hśw. š
mrht s3w ib. s tr. n wnnt. k 3ht pw 3ht n nb. s.

"أحبب زوجتك التي تعيش في بيتك طبقًا للنظام الصحيح، أشبع جوفها، واستر ظهرها، وغطي جسدها بالدهان، وأسعد قلبها طيلة حياتك، فهي حقل نافع (مثمر) لسيدها"

كما يذكر الحكيم "آني" عن الزواج المبكر قوله: "اتخذ لك زوجة وأنت في شبابك لتلد لك طفلك". وعن معاملة الزوجة يذكر الحكيم "آني":[٣٩]

im. k rdw st hmt (.k) m pr st iw. k rh tw mnh
sw m ir dd n. s st sw. tn i inn iw diw st r t3 st
mnh iw nw irt tw. k iw. k grtw śm3 mw. k n3y
st tr ršw. wy iw drt. k hnś. st.

"لا توجه الأوامر لزوجتك في بيتها، حين تدري تمامًا أنها سيدة منزل ممتازة، لا تقول لها: أين هو؟ آتيني به عندما تكون وضعته في مكانه الصحيح، ودع عينيك تلاحظ في صمت، حتى تدرك فضائلها، يا لها من سعادة عندما تضع يدك في يدها."

وفي النهاية يمكن القول: إنه ليس هناك حد معين لتحديد سن الزواج، ولكن بعض النصائح تشير إلى أن سن العشرين هو السن الشائع للشباب، يتضح ذلك عندما ينصح الحكيم "عنخ شيشنق" ابنه قائلاً: "اتخذ لنفسك زوجة عندما تبلغ العشرين من عمرك".[٤٠] وإن كان هناك آراء أخرى تشير إلى أن سن الزواج عند

الشباب ربما يكون نحو الثانية عشر[٤١] أو السادسة عشر والسابعة عشر.[٤٢] أما بالنسبة للفتاة فيرى البعض أن سن الزواج بالنسبة لها ربما يكون في سن الثانية عشرة، وهناك بعض الآراء ترى أنه كان في سن الثالثة أو الرابعة عشر[٤٣] وذلك طبقًا لبيانات وجدت على لوحة بالمتحف البريطاني تحت رقم (١٤٧) توضح أن فتاة تزوجت في سن الرابعة عشر.[٤٤] وغالبًا ما تتزوج بنات الفلاحين في الثانية عشر، وبوصولهنَّ إلى سن الثلاثين يكُنَّ قد أصبحن جَدَّات، وكان المتوقع أن يتخذ الشاب زوجة له بمجرد أن يمتلك السبل المادية لإعالة حياتهما معًا.[٤٥]

رابعًا: زواج المحارم

وضع القانون المصري القديم بعض القيود في طريق الزواج، لكن لم تصل إلينا، كما لا تشير النصوص التي بين أيدينا بما يفيد ذلك، إذ كان العرف في مصر أن يتزوج الشاب من نفس قريته، ولم يكن يحبذون الغرباء، حيث جاء على لسان الحكيم "عنخ شيشنق": "لا تزوج ابنتك من قرية أخرى؛ حتى لا تؤخذ منك"، حرصًا على أولاده من النَّسب المجهول من زوج أو زوجة، فضلاً عن حبه لأبنائه، وأمنيته في زيادة عدد أسرته، لذا فضَّلوا الزواج من الأقارب، فكان ذلك أحب من الخروج عن نطاق القرية والأسرة، ويبدو أن العرف كان يسمح بالزواج من أقرب الأقارب، إذ كان الزواج بين أبناء العمومة، وبين أبناء الخال معروفًا كما هو الحال الآن.[٤٦]

ولكن الزواج الذي كان يُعد شاذًا وإن لم يستنكر آنذاك هو زواج الفتاة من عمها أو خالها، وقد وصلت إلينا أمثلة قليلة ونادرة وموثقة، منها ما جاء في إحدى مقابر الدولة الحديثة من نص يؤكد أن "أخوى" صاحب المقبرة قد تزوج من بناته الاثنتين.[٤٧] ولكن الذي وصل إلينا من العصر البطلمي عقود زواج تؤكد زواج البنت من خالها أو عمها[٤٨]. ومما سبق نجد أن الأمثلة قليلة لهذا النوع من الزواج، ويدل على أنه كان نادرًا ولم يصلنا غير ما سبق من أمثلة، وعلى أية حال فلقد أباح اليهود أيضًا زواج العم أو الخال من ابنة الأخ أو الأخت.

أما زواج الإخوة فقد كثرت الآراء فيه؛ لعدة أسباب منها: وصف الزوجة منذ الدولة القديمة بأنها محبوبة زوجها وأخته *mrt. f* *šnt. f* الأمر الذي جعل بعض من العلماء يعتقدون أن الزوجة إنما كانت أختًا شقيقة لزوجها، وقد عُرف أن أغنيات الحب قد استعملت هذا التعبير للدلالة على الحبيبة؛ حيث وصف الحبيب بالأخ، فهذا دليل على أن التعبير استعمل للدلالة على الإعزاز والحب بين الزوجين، أو أنه كان صفة من صفات الزوجات المخلصات تشبيهاً بالآلهة "إيزيس". ولا ينبغي أن نغفل استعمال كلمة (أختي) للزوجة في عقود زواج العصور المتأخرة، مع العلم أن الزوجين كانا من أسرتين مختلفتين. وعلى أية حال؛ لا زلنا حتى الآن نستعمل هاتين الكلمتين إذا أراد شخص أن يظهر إعزازه للآخر ومدى ما يكنه له من حب وصداقة عميقة.[٤٩]

ومن الأسباب أيضًا ما جاء على لسان "ديودور الصقلي" من أن القانون المصري كان يبيح الزواج من الإخوة، ويبدو أن "ديودور" كان يتحدث عن العصر الذي أتى فيه إلى مصر، أو في الفترة الزمنية اليونانية والرومانية، التي عُثر فيها على أدلة تثبت أن مثل هذا النوع من الزواج كان متبعًا عند الملوك.[٥٠] حيث لم يكن الزواج من الأخوات معروفًا في الأسرة المالكة؛ إذ لم يكن بين أفراد الشعب؛ حيث لم تصلنا أمثلة صريحة لمثل هذا النوع من الزواج. وقد اهتم "تشرني"[٥١] بدراسة هذا الموضوع على امتداد العصر الفرعوني كله، فلم يجد إلا مثالاً واحدًا واضحًا لزواج أخت من أخيها في الأسرة الثانية والعشرين، وغير هذا المثل الأكيد لم نجد إلا مثالين غير مؤكدين من الدولة الوسطى، ومثالين غير مؤكدين من الدولة الحديثة. ويمكننا القول؛ إنه لو كان مثل هذه الزيجات مسموح بها أو مباحة لا يعارضها القانون بين الشعب فقد كان نادرًا الحدوث بين أشقاء من نفس الأب والأم، ولعلها وقعت بين إخوة اشتركوا في أحد الوالدين فقط، ومن دراسة لقصة "أهورة" وأخيها "ني نفر كابتاح" من العصور المتأخرة يتبين أن والدهما استنكر فكرة زواجهما من بعضهما البعض قائلاً: "هل يزوج القانون أخًا من أخته؟".[٥٢]

أما في العصر البطلمي، فلم ترد أي وثيقة زواج بين أخ وأخته، مما يقطع بانعدام مثل هذا الزواج، في حين يرى مصطفى الأمير[٥٣] أن هذا النوع من الزواج كان معروفًا، ويعلل افتقاد وثائقه بأنه كان معروفًا وشائعًا، ولم يكن ليستدعي وثيقة، لأن الوثيقة ترتب حقوقًا مادية بين طرفين لا داعي لها بين الإخوة. وهكذا لا يمكن مما سبق أن نقول؛ إن المصري القديم كان يتزوج من أخته، وما كان معمولاً به في القصور الملكية كانت له ظروف خاصة، لا تعنى أن مثل هذا الزواج كان مباحًا أو شائعًا بين أفراد الشعب.

خامسًا: الزواج والفروق الطبقية والعرقية

يمكن الاستنتاج من دراسة بعض الوثائق المصرية القديمة، أن المصري القديم راعى في اختياره الزوجة المناسبة أو الزوج المناسب لبناته، فكان مثلاً يفضل الزواج من نفس الطبقة،[٥٤] بل أكثر من هذا كان الأب عادةً يزوج ابنته من طبقة مهنته، كما يتضح من قصة "بتى إيست" التي ترجع إلى العصر المتأخر؛ إذ تحكى أن موظفًا صغيرًا يعمل في ممتلكات معبد أمون أراد أن يخطب ابنة رجل يشغل منصبًا كهنوتيًا في نفس المعبد، ومن ثم كان عليه أن يثبت للأب أنه ابن كاهن، وأنه سيقدم له ما يثبت ذلك، فأجابه "بتى إيست": "إن وقت زواج ابنته لم يحن بعد، فاعمل على أن تكون كاهنًا للآلهة أمون؛ حينذاك أعطيك إياها"، فقبل الموظف وعاد إليه بما يثبت أن والده كان كاهنًا، وأنه كذلك أصبح كاهنًا، فأعطاه "بتى أيست" ابنته زوجة له، ونرى من هذه القصة أنه كان يعول في الزواج على مهنة الزوج، كما كان يعول على مهنة والده، وأصله، وحالته الاجتماعية. ويتضح أيضًا من عقود الزواج التي

دورية إلكترونية. مُحكَمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وصلتنا من مدينة طيبة أن معظمها لكهنة يتزوجون من بنات كهنة، سواء كان ذلك في العصر الفرعوني، أو في العصر البطلمي.

وفي قصة "أهورة" و"ني نفر كا بتاح" التي ترجع للعصر المتأخر أن أحد الأمراء اختار لأبنه أبنة أحد قواد الجيش، كما اختار لأبنته أحد الضباط، وهذا يعني أن الضباط كانوا من الطبقات المميزة. وهناك حالات شذت عن هذه القاعدة نجدها كذلك في عقود الزوج، حيث لم يكن الزوج في نفس مكانة والد الزوجة وإن كان يشغل منصبًا كهنوتيًا في مرتبة أدنى منه، ونستخلص من ذلك كله أن المصري قد راعى الكفاءة في النسب والحرفة وغالبًا في المال، خاصةً أن كل زوج كان يقدم صداقًا لزوجته.[٥٥]

أما بالنسبة للزواج من الأجنبيات فيذكر بستمان،[٥٦] أنه من الصعب التأكد من حدوث زواج قانوني أو زواج كامل (أي زواج صحيح وشرعي) بين مصري وامرأة أجنبية، وإن كان سيدل[٥٧] يفترض أن هذا الزواج بالفعل ليس قانونيًا، ويعتمد في ذلك على ما ورد في نص "نوهي": بأنه عند عودته إلى وطنه لم يأخذ أبناءه الذي أنجبهم من سيدة أجنبية وهو في منفاه خارج مصر. ويذكر علام[٥٨] عن هذا الموضوع أن ما فعله "سنوهي" لا يعني أن في زوجته الأجنبية نقصًا أو عيبًا جعل من أبنائه منها أبناءً غير شرعيين، ولذا لم يأخذهن معه إلى مصر، لأنه ترك ثروته جميعها لأولاده، أي جعلهم ورثة له، والأكثر من هذا كان المسؤول عن ذرية ابنه الأكبر، ويرجع علام عدم أخذه لهم بأنهم ربما كانوا غير بالغين (قصرًا)، فلم يستطيعوا السفر مع والدهم.

أما عن زواج المصرية بأجنبي، فلقد كان نادر الحدوث، لأن المصريين القدماء كانوا لا يقبلون زواج البنت من غير بني جنسها،[٥٩] وربما يرجع ذلك لاعتقادهم بأنهم شعب ممتاز ومتحضر،[٦٠] ويتضح ذلك من خلال ما ورد في رسائل العمارنة عندما طلب الملك البابلي "كادشمان انليل" الاقتران بإحدى أميرات البلاط الملكي في عهد الملك "أمن محوتب الثالث"، والذي لم يلق أي استجابة من الملك، بحجة أنه لم يسبق أن تزوجت أميرة مصرية إلى أي إنسان، ولكن إصرار هذا الملك على نيل هذا الشرف جعله يكرر المحاولة إلى أن طلب الاقتران بأي امرأة مصرية، ولكن لم ينل أكثر من الرد السابق.[٦١] أما في العصر البطلمي فيبدوا أن الحال قد تغير؛ إذ نجد الزوج في عديد من الزيجات أجنبيًا، ولكنه ولد في مصر.[٦٢]

سادسًا: المهر (الصداق)

عادة ما يُهدى في حالة الزواج ما يعرف الآن بالمهر أو الصداق، وذلك لضمان تأسيس عش الزوجية، وهذا العبء يقع على كاهل الرجل؛ لأنه من التقاليد المتعارف عليها، وإن كانت المرأة في بعض الأحيان هي التي تقوم بهذا الدور بدلاً من الرجل، ومن أهم وظائف المهر تحسين وضع المرأة المالي بعد الانفصال، وكان هذا تقليدًا اجتماعيًا عند المصريين القدماء.[٦٣] كما لم يكن المهر شيئًا ماديًا فقط، ولكن هو كل ما يحمل قيمة معينة من الأشياء المختلفة.[٦٤]

برغم من أن الزوجين كانا متساويين من الناحية القانونية، إلا أنه في الحياة الاجتماعية لم يكن للمرأة نفس النشاطات المتاحة للرجل، لذا كان هناك اهتمام كبير بتأمين مستقبلها، ويتضح ذلك من خلال الاشتراطات والاتفاقات التي كانت تتم بين الأب وزوج ابنته.

والأمثلة التي تؤكد ذلك ترجع إلى العصور المتأخرة، ولكنها تبدو وكأنها كانت موجودة في الحياة المصرية من قبل،[٦٥] وهناك العديد من الوثائق التي تحمل في طياتها ترتيبات تخص الزواج وترجع لعصر الأسرة الثانية والعشرين، وبالتحديد منذ القرن التاسع قبل الميلاد حتى عصر الأسرة السادسة والعشرين، وهي وثائق هيراطيقية تتضمن اتفاقات ما هي إلا مجموعة مصالح مشتركة بين الزوجين والتي لا يحظى بها الأزواج كليًا، بل ببعضها، ومنها:

(أ) مهر العذراء (*sp – n shmt*):

وقد كان هذا المهر هبة يعطى للفتاة العذراء قبل الزواج،[٦٦] وهدية البكر هذه تعتبر بمثابة تعويض للفتاة عن بكارتها، وبذلك يتضح لنا عذرية الفتاة شرط إجباري لزواجها، وأهمية ترجع للناحية الاجتماعية؛ بل وللناحية القانونية أيضًا.[٦٧] وهذا الصداق عبارة عن هدية نقدية أو مجوهرات، وفي بعض الاحيان كمية من الحبوب، وقيمته وصلت خلال عصر الأسرتين الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين ما يعادل شراء ثمن عبد،[٦٨] وهذه القيمة ارتفعت فيما بعد وأصبح المهر شيئًا غاليًا ومرتفعًا، ولكنه تضاءل بعد ذلك وأصبح ليس له قيمة إلا ما يكاد يفي بمتطلبات المرأة بعد طلاقها، وكل ذلك في الفترة التي تلي سنة ٥٠٠ ق.م؛ حيث وصل من (١,٥ إلى١) دبنًا من الفضة.[٦٩] وكان والد الفتاة هو الذي يتلقى الصداق من الزوج؛ ثم أصبحت تتسلمه الفتاة بنفسها،[٧٠] وكان هذا بعد أن اضمحلت قيمته وأصبحت صورية في بعض الحالات، أي إنها لا تحصل عليه جزئيًا أو كليًا إلا في حالة الطلاق، هذا ويلاحظ أن هذه الهبة لم تذكر سوى في بعض الوثائق.[٧١]

(ب) فضة لعمل الزوجة (*hd n hmt*):

وهي أموال في شكل نقود أو أرض تعطيها الزوجة لزوجها عند الزواج،[٧٢] وإذا قارنا بين مهر العذراء وهذا المال الذي تعطيه الزوجة لزوجها نجد أن قيمة الأخير أكثر اهمية، لأن قيمته تصل إلى (٣دبن)، ومع ذلك هناك شك في أن الزوج كان يحصل على هذا المبلغ كله، وربما كان يحصل على جزء منه فقط.[٧٣]

(ج) الممتلكات الشخصية للزوجة (*nktw n shmt*):

وهي عبارة عن منقولات تحضرها الزوجة معها لتشارك في تأسيس بيت الزوجية، وتشمل: السرير، والأواني المنزلية، ومرآة، وموقد، بالإضافة إلى المصوغات والمجوهرات، والملابس النسائية، وأحيانًا آلة موسيقية، ونادرًا حمارًا، وكل هذه الأشياء كان تدون في قائمة بأثمانها، وفي نهاية القائمة يدون إجمالي ثمنها.[٧٤]

(د) مال الإعاشة ($s^{c}nh$):

وهو عبارة عن مال تجلبه الزوجة لمنزل الزوجية، وهو ذو قيمة عالية؛ حيث يصل في بعض الأحيان إلى (١٠٠دبن)، وبوصوله للزوج يصبح من مسؤوليته سنويًا تموين زوجته بالمأكل والملبس، وبذلك يصبح الغرض منه ضمان للزوجة بأن ينفق عليها زوجها.[٧٥]

سابعًا: احتفالات الزواج في مصر القديمة

لا شك أن الاحتفال بالزواج في مصر كان يجب أن يكون احتفالاً مشهودًا من أجل عقد رابطة تعمل على الدوام، ليس فقط خلية واحدة من الأسرة الكبيرة؛ إنما أيضًا مجموع الشعب المكون لنسيج المجتمع في البلاد. لذا فإن كلمة (عيد) باللغة المصرية القديمة hb والتي تعني ليس فقط عيدًا، ولكن (عيد زواج) بصفة خاصة[٧٦]، لكن يا ترى ماذا يصحب عيد زواج أو احتفال بالزواج من طقوس؟ لم يتضح في وثائق العصور الفرعونية المبكرة ما ينص صراحة على طقوس دينية تصحب إجراءات الزواج في المعبد أو المنزل، ولم يعثر حتى الآن على مناظر واضحة تصور محافل الزفاف وعاداتها، ولكن ألمحت إليها بعض القصائد الغزلية والأساطير والعقود القليلة التي تبدأ بالقرن الخامس عشر ق.م، ويفهم منها أن الأم كانت تخطب لولدها أحيانًا، وتُخطب منها ابنتها أحيانًا أخرى.[٧٧]

ولم يستدل أيضًا على ما يشير إلى إقامة حفلات دينية خاصة بالزواج، أو إلى وجود نوع من الطقوس خاصة به، وربما كان هناك أحدهما أو كلهما، ولكن لم يسجل عنها شيء مطلقًا، لا في عصور مصر الفرعونية، ولا في عصر البطالمة الذين كانوا يعنون عناية كبيرة بالاحتفالات المختلفة،[٧٨] لكن هناك ما يشير إلى أن الزواج قد أصبغ عليه نوعًا من القدسية،[٧٩] التي كانت مراسيمه تتم في المعبد وبحضور أقرباء الزوجين،[٨٠] وينوب ولي أمر العروس عنها في كتابة العقد حتى القرن السابع قبل الميلاد؛ بل إن الأب هو ما كان يتلقى طلب العريس للاقتران بابنته، قد يتمنع عليه بشروط وتحفظات كما يحدث الآن. كذلك كانت العروس تتلقى هدايا ذويها ومعارفها عند زواجها،[٨١] إذ لم يكن يحدد موعد لإتمام الزواج أو لقائه إلا بعد اتفاق الأسرتين: أسرة العريس وأسرة العروس، حيث يتفقان على تحديد موعد الزفاف ومن هذه اللحظة تبدأ مراسيم الزواج.

أما العُرْس، أي الاحتفال الإعلامي فلم ترد عنه أية إشارة،[٨٢] لكن وجد في العصر اليوناني والروماني إشارة إلى حفل قرآن وهي الإشارة الوحيدة التي وردت في قصة (ستني) إذ تذكر القصة أن العريس هو نجل أحد قادة الجيش، اصطحب عروسه (إحدى الأميرات) إلى داره وفيها تقول العروس: "وهبني الفرعون هدية من الذهب والفضة كذلك كل أعضاء البيت المالك اتحفوني بالهدايا"، ثم قام العريس بتسلية البلاط كله وصحب زوجته إلى فراش الزوجية. وهذا يدل على أن عدم وجود إشارة للعرس قبل ذلك لا بالصورة ولا بالكتابة يدل على أن العرس لم يعرف إلا في مرحلة متأخرة،[٨٣] كذلك ليس هناك دليل مباشر قبل ذلك التاريخ على وجود حفلات زواج، ولكن هناك بعض التلميحات التي تبدو من خلال بعض القصائد الغزلية التي يفهم منها وجود احتفال بالزواج ومنها ما يلي:

أختي لقد جعلتني الذهبية من نصيبك كزوجة
تعـالي إلـي حتـى أرى جمالـك
ويهلـل لـكِ الرجـال فـي صـوت واحـد
ويهللـون لـك أواه يـا أختـي[٨٤]

بعد أن تمتع الزوجين باحتفالات أقيمت بمناسبة زواجهما من رقص وغناء وموسيقى؛[٨٥] حيث إن المدعوين يستمعون إلى فقرات الحفل ويتبادلون ما يقدم لهم في حفلات الزواج؛ حيث تنحر الذبائح وتوزع لحومها على الفقراء وتولم الولائم للأهل والمعارف.[٨٦]

وفي هذا الجو البهيج والجمع الغفير من المدعوين تذهب العروس إلى منزل[٨٧] الزوج يصحبه والدها عندما يسدل الليل ستره، أو حينما يحين المساء،[٨٨] وفي صباح اليوم التالي الاحتفال بيوم (الصباحية) وإرسال أطباق الحلوى والفطائر إلى منازل أقرباء وأصدقاء العروسين،[٨٩] وبانتهاء مراسيم الزواج تنتقل العروس إلى منزل زوجها[٩٠] الذي يمكن أن نصف العُرس هو "بداية تأسيس منزل وتكوين أسرة" إذ أن الزوجة تصبح عندئذ سيدة المنزل بزواجها، وهو الدور الذي يؤهلها إلى تكوين أسرة وإنجاب أطفالاً يقومان بتربيتهما.[٩١]

خاتمة

كانت العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمعات القديمة علاقة حكمتها الفطرة ونظمها العرف، فظهر تكوين أسرة مستقرة مبنية على أسس منظمة داخل إطار شرعي يُسمى الزواج، لذا فإن تلك العلاقة الشرعية لابد أن يسبقها التزامات وترتيبات لإتمامها، وأحيانًا يتطلع كل من الفتى والفتاة لتكوين عاطفة قوية بينهما، تقوم على الاحترام والحب والغزل، وهو أمر لم يسلم منه المجتمع المصري القديم، إذ اتضح ذلك من خلال ما ورد من أشعار غزلية مرهفة، وقصائد غزلية تناجي الحبيب وتتودد إليه بكافة الوسائل والسبل. ومن هنا كان للأب قوامة على ابنته البكر عند خطبتها، فكانت موافقته ضرورية لإتمام الزواج، كما كان لبعض الفتيات الحق في اختيار مَن يرغبن بالزواج منه.

كذلك مال المصريون إلى حرصهم على الزواج في سن مبكرة، بهدف تأهيل وتدريب كلا الزوجين للمعيشة الزوجية، وتبصيرهما بأمور الحياة، كما حرصوا على الزواج من الأقارب من نفس الطبقة وتجنبهم زواج الإخوة إلا في العائلات الملكية لظروف خاصة بهم، كما لم يكن لديهم الرغبة في الزواج من الأجنبيات لاعتقادهم بأنهم شعب متحضر، وللمرأة المصرية القديمة أيضًا الحق في صداقها سواء أكان قيمة مادية أو غير ذلك لضمان تحسين حالها بعد انفصالها. كما لم يستدل إلى ما يشير إلى إقامة حفلات دينية خاصة بالزواج، وإنما كانت تتم مراسيمه عن طريق الكاهن (أمون) سوى بعض التلميحات لبعض القصائد الغزلية التي أشارت إلى وجود احتفال بالزواج.

الهوامش:

(1) C. D. Noblecourt, ***La Femme au Temps des Pharaons*** (Paris 1986), 202; A. Moret, ***La Nile et la Civilisation Egyptienne*** (Paris 1929) 540.

بيير مونتيه: **الحياة اليومية في مصر في عهد الرعامسة**، مترجم (القاهرة ١٩٦٥) ص٦٤ - ٦٥.

(2) M. Lichteim, ***Ancient Egyptian Literature***, Vol; II (London 1979) 183–184; Gardiner, ***The Library of A Chester Beatty I***, (London 1931) 27-28,and Pls. 16-17 and 29 - 30.

(3) M. Lichtheim, 182 – 183.

(4) G. Fechte, "***Die Wiedergewinnung der Altägyptischen Verokunst***", MDAIK, 19, 1963, P. 18; M. Lichtheim, 185.

(5) W. K. Simpson, R. O. Faulkner and Jr. Went, ***The Literature of Ancient Egypt***, (New Haven 1977) 303 – 304.

(6) 310-311 W. K. Simpson, R. O. Faulkner and Jr. Went,

(7) C.D. Noblecourt, ***La Femme au Temps dse Pharaons***, 200 – 201.

(8) C.D. Noblecourt, 201.

(9) S.Sauneron,"***Une Conception Anatomique Tradive***" (BIFAO.,51 1952, 61-62)

(10) M.EL-Amir, "***Further Notes on Egyptian Marriage and Divorce***", (BIE,34, 1953) 145.

(11) S.A11am, 36; S.A11am, LÄ, I, 1975, 11680.

(12) P. W. Pestman, 8; S. Allam, ***Everyday Life in Ancient Egypt***, 36.

(13) J. Von-Beckerath, ***Handbuch der Ägyptischen Königsnamen***, (Munchen 1984) 111,274.

(١٤) وإذا كان ذلك يحدث للفتاة فالأمر يختلف بالنسبة للفتى فهو يملك حق اختيار الزوجة ويتقدم لخطبتها من ولي أمرها دون تدخل من أحد، ولم يظهر أي حاله تدخل من أب في مسألة زواج ابنه.

A.Volten,"***Die Moralishe Lehre des Demotischen Papyrus Louvre 2414***", Studi in onore dei J.Rosellini, Vol., II, (Pisa 1959) 213.

(15) M-EL- Amir, 142.

(16) A. H. Gardiner, "***A Doption Extraordinary***", JEA, 26, (1941) 24; S. Allam, ***Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit***, Tubingen, (1973) 258 ff.

(17) A. H. Gardiner, PL.II a.recto.II, Line, 20 – 21.

(18) Abd-EL-Mohsen Bakir, "***Slavery in Pharaonic Egypt***" Cahier, 18, (Sup. ASAE 1952) 82.

(١٩) وجد عقد تحرير زواج هذا العبد على قاعدة تمثال صغير للحلاق سا . باستت الذي يوجد بمتحف اللوفر.

I.DE-Linage, "***L' Acte D'etablissement et Contrat de Mariage D,un Esglave sous Thoutmes, III***" BI F AO, 38,(1939) 217-218; Abd-EL-Mohsen Bakir, 83.

(20) J-De- Linage, 220.

(21) C.D- Noblecourt, 202.

(22) P - W- Pestman, 12 – 13.

(23) E-Seidl, "***Ägyptische Rechtageschichte der Saiten und Perserzeit***" ÄF,20 (1956) 70; S. Allam, "***quelques Aspects du Marige dans L, Egypt Ancienne***", JEA, 67 (1981) 125.

(24) S. Allam, "Ehe", LA", I, (1975)1158.

(25) E. Seidl, 143.

(٢٦) عبد العزيز صالح: **الأسرة المصرية في عصورها القديمة** (القاهرة ١٩٨٨م) ٥٩.

(27) M. EL-Amir, 143.

(٢٨) تشير النصوص اليونانية أنه منذ بداية القرن الثاني قبل الميلاد أصبح عقد الزواج يتم بين الزوج والزوجة بالموافقة المتبادلة بينهما دون إشراك الآخرين.

S. Allam, 125.

(29) Wb. IV, 440, 110.

(٣٠) لقد أعطت القوانين العراقية القديمة بعض النسوة حرية اختيار الزوج أو رفضه، وأمثال ذلك المرأة التي سبق لها الزواج والكاهنة، ولذا يرجع سبب تمثيل الأب لابنته في عقد الزواج هو صغر سن الفتاة. رضا جواد الهاشمي، **"القانون والأحوال الشخصية"**، مجلة حضارة العراق، ج٢، (بغداد ١٩٨٥م) ٨٩. أما القوانين العبرانية فقد جعلت المرأة تسترد حريتها إذا ما طلقها زوجها، فتنقضي ولاية الأب عليها، وتصبح حرة في قبول الزواج أو رفضه عندئذ. محمد بيومي مهران، **دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم**، (الإسكندرية ١٩٧٩م)، ٢٢٥.

(٣١) محمود سلام زناتي: **حول تطور الأسرة في مصر في العصر الفرعوني والبطلمي والروماني**، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، ع١، (١٩٦٧م)، ٧٥.

(32) G. Vandersleyen, ***Les Gueres d' Amosis***, (Bruxelles 1971) 27.

(33)S. Allam, LA,I, 1975, P.1162; Id., ***Everyday Life in Ancient Egypt***, 30.

(34)K.Sethe, Ägyptische Lesestücke, (Leipzig 1928) 40.

عبد العزيز صالح، ١١.

(35) A.H. Gardiner, & K. Sethe, ***Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdom***, (London 1928) Pl. VII, Line 8.

(36) A. H. Gardiner, **Hieratic Papyri in the British Museum**, The Chester Beatty Collection, (London 1964) V verso 11, 6 – 8.

(٣٧) تحفة أحمد حندوسة: **الزواج والطلاق في مصر القديمة**، (القاهرة ١٩٩٨م)، ٢٤ - ٢٥.

(38) K. Sethe, 40; A.H. ***Gardiner***, JEA, 32, (1941) PL.9L. W.K; Simpson and others, 167.

(39) A. Volten, ***Studien Zun Weishitsbush des Anii***, (Kobenhagn 1973) 130 - 132; M.Lictheim, 143.

(40) S.R.K. Glanville, ***The Instructions of Onchsheshonqy***, Vol, II, Part.1, (London 1955) 7.

(٤١) رمضان عبده علي، **حضارة مصر القديمة منذ أقدم العصور حتى نهاية عصر الأسرات**، ج١.

(42) C.D. Noblecourt, 202.

(43) A.T.Sondison, LÄ, II, (1977) 295; C.D. Noblecourt, 202.

(44) P.W. Pestman, 5; S. Allam, 33.

(٤٥) آنا رويز: **روح مصر القديمة**، ترجمة: إكرام يوسف، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٦م) ٣٤ - ٣٥.

(46)M. AL-Amir, "***Monogamy, Polygamy Endogamy and Consanguinity in Ancient Egypt***", BI FAO, 62, (1964)106. S. Allam, LA,I, (1975) 1164.

(47) A. H. Gardiner, "***The Goddes Nekhbet at the Jubillee Festival of Rameses III***", (AZ,48, 1910) 50.

(٤٨) تحفة حندوسة، ٢٦.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



(٤٩) تحفة حندوسة، ٢٦.

(٥٠) أو إنه ربما أساء ترجمة لفظ أخي أو أختي أيضًا. **ديودور الصقلي في مصر**، معرب (القاهرة ١٩٤٧م)،٢٧.

(51) Černy, "***Consanguineous Marriages Pharaonic Egypt***," JEA, 40, (1954) 23FF.

(52) Griffith, ***Stories of the High Priest of Memphis***, (Oxford 1900) 82 – 83.

(53) M.EL- Amir, BI FAO, (LXll 1964) 106.

(54) M-EL- Amir, BIFAO, (LXll 1964) 106.

(55) تحفة حندوسة، ٢٨-٢٩.

(56) P. W. Pestman, 4.

(57) E. Seidl "***Einführung in die Ägyptische Rechtsges chichtebiszum Ende Neuen Reiches***" AF, 10. (1951) 55.

(58) S. Allam, LÄ, I, (1975) 1165.

(٥٩) كما كان بني إسرائيل يحرمون على بناتهم الاقتران بأجناس أخرى غيرهم وذلك لأنهم كانوا يرون في أنفسهم ما يميزهم عن الشعوب الأخرى، وأنهم شعب مقدس فضله الرب ليكون شعبة المختار دون البشر، محمد بيومي مهران: **مصر والشرق الأدنى القديم**، ج١، الحضارة المصرية القديمة، الإسكندرية، ١٩٨٨م، ص٢٨. وبالنسبة لليونانيين القدماء فقد كان شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الأمم القديمة يرفضون إقران نسائهم برجال من أجناس أخرى غيرهم. بينما عند الرومان نجد أن الإمبراطور (ڤاليتيان) قد سن قانون يقضي بإعدام كل امرأة رومانية تتزوج رجلاً من جنسية أخرى غيرهم. علي عبد الواحد: **الأسرة في المجتمع**، (١٩٤٥م) ٣٢ - ٣٥.

(60) A. H. Gardiner, ***Egypt of the Pharaohs***, (Oxford 1964)37 ; J. Wilson, 112.

(61) S. A. B. Mercer, ***The Tell EL – Amarna Tablets***, (Toronto 1939) 13, 63.

أحمد بدوي: **في موكب الشمس**، ج٢، (القاهرة ١٩٥٥م)، ٥٧٨.

(62) تحفة حندوسة، ٢٨.

(63) S. Allam, BlOR., 26, (1926) 155.

(64) S. Allam, BlOR., 26, (1926) 155.

(65) A. Theodorides, 285.

(66) S. Allam, ***Everday Life in Ancient Egypt***, 36; C.D. Noblecourt, 172.

(67) S. Allam, BlOR., 26, (1926) 155.

(68) P.W. Pestman, 14.

وكان يتراوح ثمن العبد في هذه الفترة ما بين ٢,٥ إلى ٦ دبن، أما مقدار الدبن الواحد فهو يعادل ٩٠جرامًا من الفضة.

(69) E. Seidel, 76.

(70) P.W. Pestman,16.

(71) S. Allam, 118.

(72) Id., LA, I, (1975), 1172.

(73) S. Allam, 1172; Id., JEA., 67, (1981), 118.

(74) S. Allam, LA, I, (1975), 1171; Id., JEA., 67, (1981), 118.

(75) S. Allam, LA, I, (1975), 1172; S. Allam, JEA., 67, (1981), 119.

(٧٦) كريستيان ديروش نوبلكور، **المرأة الفرعونية**، مترجم (القاهرة ١٩٩٥م)، ٢٣٩.

(٧٧) عبد العزيز صالح، **الأسرة المصرية في عصورها القديمة**، ٥٦.

(٧٨) فلندرز بتري، **الحياة الاجتماعية في مصر القديمة**، ٢١٩.

(٧٩) لكن الزواج منذ عهد أحوريس فقد صفته الدينية. انظر: محمد بيومي مهران، **الحضارة المصرية القديمة**، ٢٢.

(٨٠) محمد بيومي مهران، **الحضارة المصرية القديمة**، ٢١ - ٢٢.

(٨١) عبد العزيز صالح، **الأسرة المصرية في عصورها القديمة**، ٥٦.

(٨٢) يوجد نصب خاص برمسيس الثاني يسمى (لوحة الزواج) يوحي النص المنقوش يتعلق (بحفل الزواج)، لكن هذا النقش نفسه مسجل على أنصاب أخرى مثل اللوحة المقامة أمام معبد أبي سمبل الكبير، وهذ النص في السنة ٤٣ من حكم رمسيس الثاني. انظر: روزاليندم وجاك ج. بانس، **الطفل المصري القديم**، معرب (القاهرة)، ١٠٧.

(٨٣) روزاليندم وجاك ج يانسن، ص١٠٦.

(84) M. Lichtheim, ***Ancient Egyption Literatare***, Vol. II. 183.

(٨٥) يذكر أنه يوجد فرق للموسيقى والرقص والغناء تجوب أنحاء البلاد لإقامة الحفلات الخاصة واحتفالات الزواج ما يثبت ذلك وجود سيدات يحملن ألقابًا خاصة بهذه المهن ما يلي:

المشرفة على الراقصات	Imyt,r ibwt
المشرفة على المغنيات	Imyt,r hst
المشرفة على وسائل المغنيات	Imyt,r sh mh ib

H. G. Fischer, ***Administrative Titles of Women in the Middle Kingdom***, Egyption Studies I, Varia, (New York 1979) 71.

(٨٦) محمد صابر، **مصر تحت ظلال الفراعنة**، ٦٤.

(٨٧) محمد صابر، **مصر تحت ظلال الفراعنة**، ٦٤.

(٨٨) كريستيان ديروش نوبلكور، ٢٣٦.

(٨٩) سيد كريم، ٦٩.

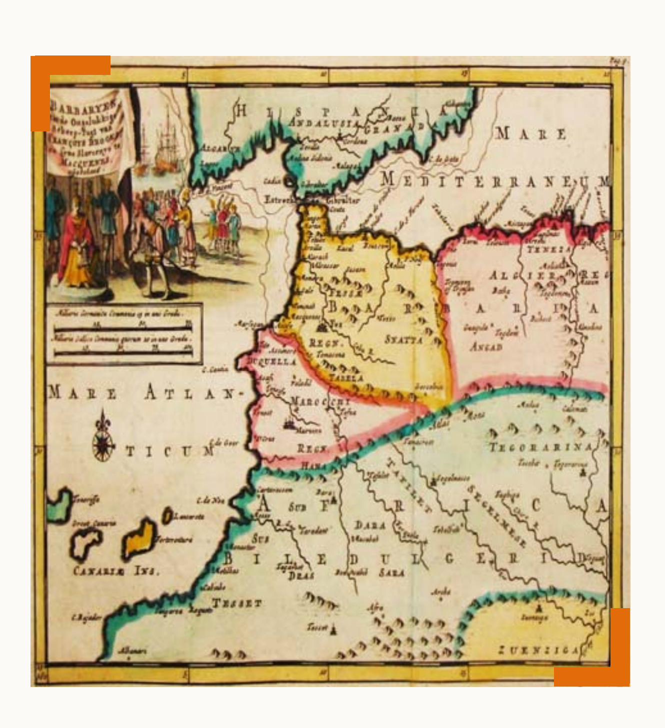
(٩٠) في حالات نادرة ينتقل الزوج إلى منزل زوجته الجديدة، وهذه الزيجات قليلاً ما تدوم، ففي إحدى وثائق الدولة الحديثة نجد رجلاً يتظلم ضد زوجته وأسرتها الذين قاموا بطرده، وتخبرنا إحدى البرديات في الدولة الحديثة عن رجل أجبر على اقتسام منزل مع أصهاره (حماته وحماه). انظر:

E. Etrauhal, 55.

(91) E – Strauhal, 55.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية





رموز الملكية في بلاد المغرب القديم قبل الاحتلال الروماني

خالدية مضوي

أستاذة التاريخ القديم
كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية
جامعة معسكر – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

خالدية مضوي، رموز الملكية في بلاد المغرب القديم قبل الاحتلال الروماني.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ١٨ – ٢٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

عرفت بلاد المغرب على غرار أمم العالم القديم وعيًا سياسيًا تُرجم من خلال ظهور كيانات سياسية ذات حدود معلومة، وأنظمة ملكية، كان من أبرز خصائصها رموزها التي لازمت تقلد عاهليها لسدة الحكم، بعضها ذات أصول محلية، بعضها الآخر دخيل على المنطقة، سنحاول تسليط الضوء عليها من خلال صفحات هذا المقال.

مقدمة

ما إن نفكر في دراسة رموز الملكية ببلاد المغرب القديم قبل الاحتلال الروماني حتى تتبادر إلى أذهاننا بعض التساؤلات حول أصولها، فهل هي من خصائص الممالك الناشئة؟ أم أنها دخيلة عليها من حضارات معاصرة؟ وما علاقتها بالدور السياسي الذي لعبته السلطات الرومانية في المنطقة؟ خاصةً وأن المصادر الأدبية تشير إلى منح روما لتشريفات وألقاب للملوك الحلفاء والأصدقاء منذ نهاية القرن الثالث قبل الميلاد وحتى عهد الأسرة الجليو كلودية، وقبل الإجابة على هذه التساؤلات لابد لنا من وقفة تنعرف من خلالها على الممالك المغاربية.

أولاً: المجال التاريخي والجغرافي للممالك المحلية

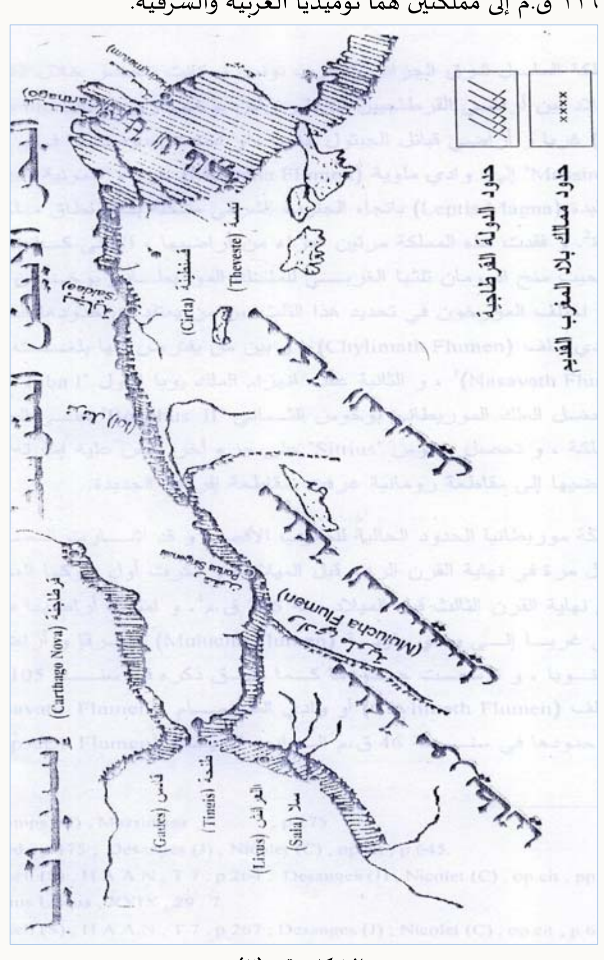
يرجع ظهور ممالك بلاد المغرب القديم إلى الربع الأخير من القرن الثالث قبل الميلاد، والظاهر أن ظهورها فجأة في هذا التاريخ لا يعني بالضرورة أنها وليدة تلك الفترة، ويعتقد أن أصولها تمتد إلى أبعد من ذلك، ويدعم هذا الرأي بعض المعطيات الأثرية كقبر المدغاسن (أنظر: الشكل رقم ١) الذي يرجع تاريخ تشيده إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وبداية الثالث، ويحتمل أن يكون ضريحًا لسلالة حاكمة تنحدر من قبائل الماسيل، كما لا يستبعد أن تكون جثوة سيدي سليمان بالرحاب بالمغرب الأقصى قبر ملك موري كان على رأس مملكة في نهاية القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد.(١)



الشكل رقم (١) ضريح المدغاسن – ولاية باتنة

تشير المصادر الأدبية الإغريقية واللاتينية إلى وجود ثلاثة ممالك مستقلة وذلك منذ الربع الأخير من القرن الثالث قبل الميلاد وهي:

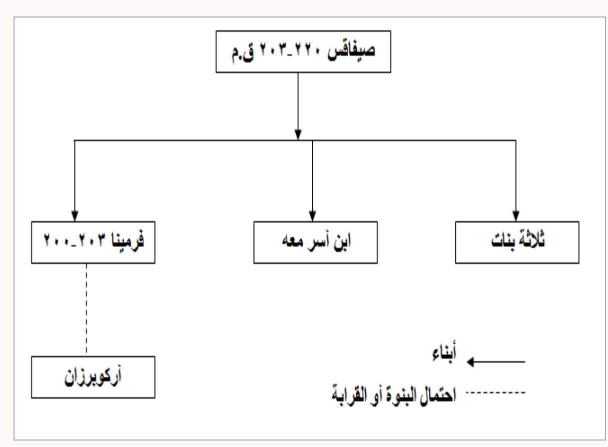
مملكة موريطانيا، مملكة الماسيسيل ومملكة الماسيل (أنظر: الشكل رقم ٢) هاتان المملكتان اللتان أصبحتا تعرفان بمملكة نوميديا بعد أن ضمهما الملك "صيفاقس" سنة ٢٠٥ ق.م، ثم من بعده الملك ماسينيسا "Massinissa" حوالي سنة ٢٠٠ ق.م ، والتي قسمت سنة ١١٦ ق.م إلى مملكتين هما نوميديا الغربية والشرقية.(٢)



الشكل رقم (٢)

الكيانات السياسية في شمال إفريقيا قبل الاحتلال الروماني

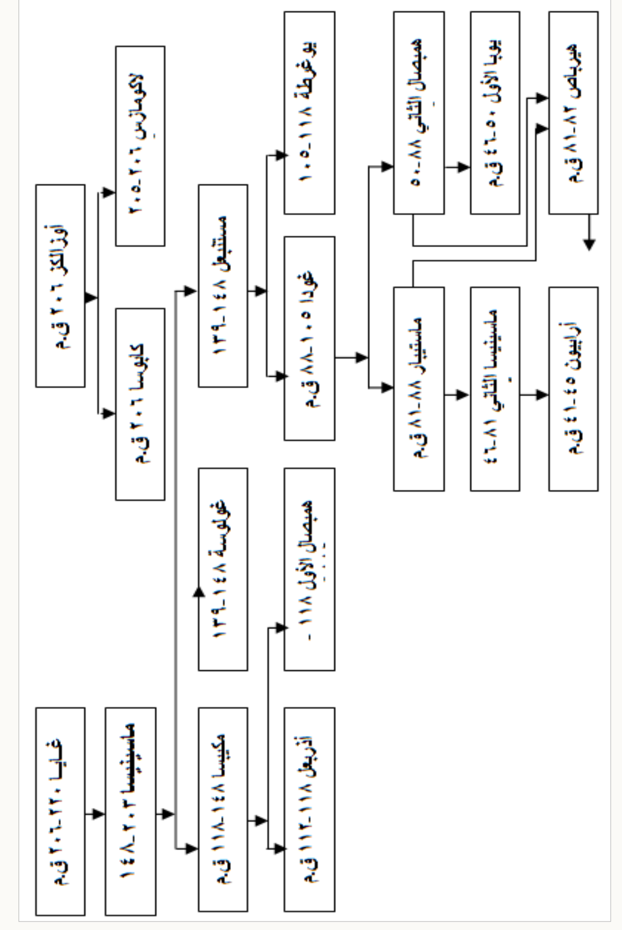
ضمت مملكة الماسيسيل وسط وغرب الجزائر، وكانت أرضها تمتد خلال القرن الثالث قبل الميلاد من وادي ملوية (Mulucha Flumen) غربًا إلى رأس بوغارون (Promontorium Metagonium) شرقًا، وتوسعت في سنة ٢٠٥ إلى غاية مدينة الكاف (Sica Veneria) نتيجة احتلال ملكها صيفاقس (أنظر: الشكل رقم ٣) لأراضي مملكة الماسيل المجاورة، في حين بلغت حدودها الجنوبية مدينة مداورش (Madauros). وترتب عن وقوف هذا الملك إلى جانب الدولة القرطاجية خلال الحرب البونية الثانية (٢١٨ . ٢٠١ ق.م) آثار سلبية على مملكته، حيث تمكن "ماسينيسا" حليف الرومان في سنة ٢٠٣ ق.م من استرجاع مملكته ومن احتلال أراضي مملكة الماسيسيل حوالي سنة ٢٠٠ ق.م.(٣)



الشكل رقم (٣)

شجرة ملوك الماسيسيل

شملت مملكة الماسيل (أنظر: الشكل رقم ٣) شرق الجزائر وغرب تونس، وكانت تنحصر خلال القرن الثالث قبل الميلاد بين أراضي القرطاجيين شرقًا ورأس بوغارون(Promontorium Metagonium) غربًا، وأراضي قبائل الجيتول شرقًا، وامتدت حدودها في عهد الملك ماسينيسا "Massinissa" إلى وادي ملوية غربا وقامونية(Tusca) شرقًا، ومدينة لبدة (Leptis Magna) باتجاه الجنوب الشرقي، مشكلة بذلك نطاق مملكة نوميديا الموحدة.(٤) (أنظر: الشكل رقم ٥)



الشكل رقم (٤)

ملوك الماسيل

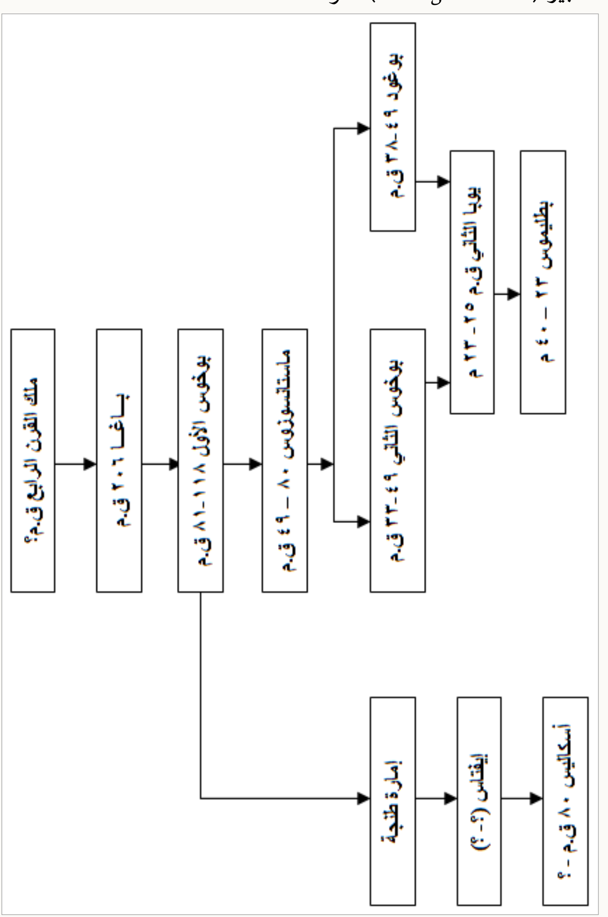
دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



الشكل رقم (٥)
مملكة نوميديا في عهد الملك ماسينيسا

وفقدت هذه المملكة أجزاء من أراضيها في واقعتين تاريخيتين مختلفتين: الأولى كانت في سنة ١٠٥ ق.م، حيث منح الرومان ثلثها الغربي للملك الموريطاني بوخوس الأول "Bocchus I" بعد انتصارهم على الملك يوغرطة، واختلف المؤرخون في تحديد هذا الثلث، بين مَن يعتقد أن حدودها الغربية تقلصت إلى وادي شلف (Chylimath flumen)، وبين مَن يفترض أنها بلغت وادي الصومام (Nasavath flumen).[٥] والثانية عقب انهزام الملك يوبا الأول "Iuball" سنة ٤٦ ق.م أمام الرومان وحلفائهم، حيث حصل الملك الموريطاني بوخوس الثاني "Bochus II" على الجزء الغربي من المملكة، وتحصل ستيوس "Sitius" زعيم المرتزقة على جزء آخر أسس عليه إمارته، بينما تحولت بقية أراضيها إلى مقاطعة رومانية عرفت بمقاطعة إفريقية الجديدة.[٦]

ضمت مملكة موريطانيا الحدود الحالية للمغرب الأقصى، وقد أشارت المصادر إليها للمرة الأولى في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وذكرت أول ملوكها المسمى باغا "Baga" في نهاية القرن الثالث قبل الميلاد سنة ٢٠٦.[٧] (أنظر: الشكل رقم٦). وامتدت حدودها من المحيط الأطلسي غربًا إلى وادي ملوية شرقًا، وأراضي قبائل الجيتول جنوبًا، وتوسعت حدودها كما سبق ذكره في سنة ١٠٥ ق.م، إما إلى وادي شلف (Chylimath flumen)، أو وادي الصومام شرقًا (Nasavath flumen)، وبلغت حدودها في سنة ٤٦ ق.م الوادي الكبير (Amsaga Flumen) شرقًا.[٨]



الشكل رقم (٦)
ملوك موريطانيا

وتشير المصادر إلى انقسام هذه المملكة خلال القرن الأول قبل الميلاد سنة ٤٩ ق.م إلى مملكتين، مملكة موريطانيا الغربية على رأسها الملك بوغود "Bogud" تمتد أراضيها من المحيط الأطلسي غربًا إلى وادي ملوية (Mulucha Flumen) شرقًا، ومملكة موريطانيا الشرقية على رأسها الملك بوخوس الثاني تمتد أراضيها من هذا الوادي غربًا إلى الوادي الكبير(Ampsaga Flumen) شرقًا.(٩) ولم يدم حكم بوغود طويلاً إذ سرعان ما بسط بوخوس الثاني في سنة ٣٨ ق.م نفوذه على كامل موريطانيا (أنظر: الشكل رقم٧)، وبعد وفاته سنة ٣٣ ق.م عين الإمبراطور الروماني أكتافيوس أغسطس "Octavius Augustus " عليها حاكمان عسكريان رومانيان أحدهما يقيم بمدينة شرشال (Iol - Caesarea)، والثاني بمدينة طنجة (Tingis)، وفي سنة ٢٥ ق.م نُصب يوبا الثاني"Iuball" ملكًا عليها، وبعد وفاته في سنة ٢٣ م خلفه ابنه بطليموس "Ptolemaeus" على حكمها،[١٠] إلا أنه قتل على يد الإمبراطور الروماني كاليغولا "Caligula"، وكان هذا الحدث إيذانًا بنهاية عهد الممالك المستقلة ببلاد المغرب القديم وتكريسًا للإحتلال الروماني بإعلان مملكة موريطانيا مقاطعة رومانية في سنة ٤٠م، وتقسيمها في سنة ٤٢م

على يد الإمبراطور كلاوديوس "Claudius" إلى مقاطعتين رومانيتين هما موريطانيا القيصرية وموريطانيا الطنجية.[١١]

الشكل رقم (٧)
مملكة موريطانيا

ثانيًا: رموز الملكية

١/٢- الألقاب:

تعددت الألقاب التي حملها الملوك المغاربة طيلة تواجد ممالكهم المستقلة، وهو ما يتجلى من النقوش والمسكوكات والنصوص الأدبية، وأول مايلاحظ عليها أنها لم تكن موحدة حيث وردت بلغات مختلفة ليبية، بونية، لاتينية وإغريقية، كما أن مفهومها السياسي لم يكن دقيقًا خاصةً اللقبين الليبي والبوني.[12]
يعتبر اللقب الليبي غ ل د ت "GLDT" كما ورد ذكره في نقيشة دوقة(THugga) المزدوجة[13] (أنظر: الشكل رقم ٨)، أقدم لقب أطلق عليهم، واختلف المؤرخون في تحديد نوعية المهام الملقاة على حامله بين مَن يحصرها في المهام العسكرية، وبين مَن يشير إلى طبيعتها الدينية والمدينة،[14] ومَن بين الذين حملوا هذا اللقب غايا "Gaia"، ماسينيسا "Massinissa"، مكيبسا " Micipsa وأعيان مدينة دوقة (Thugga) ، وقد اختفى هذا اللقب من قائمة ألقاب الملوك بعد الملك مكيبسا "Micipsa" وظل متداولاً كاسم علم في فترة الاحتلال الروماني، بل وحتى يومنا هذا في اللغة الأمازيغية.[15]

الشكل رقم (٨)
نقيشة دوقة المزدوجة

أما اللقب البوني فهو هـ م م ل ك "HMMLK " وهو مقسم إلى قسمين هما هـ م " HM" معناه الملك أو الحاكم أو الرئيس و م ل ك " MLK " وتعني المملكة أو الدولة، وبذلك يعني هذا اللقب سيد المملكة أو رئيس الدولة، وهو منقوش كاملاً على أغلب النقود التي ضربها ملوك المنطقة باستثناء يوغرطة "Iugurtha"، هيرباص "Hiarbas"، بوخوس الثاني"Bocchus II"، بوغود "Bogud"، يوبا الثاني "Iuba II"، بطليموس "Ptolemaeus"، ومختصرًا في حرفين هما هـ ت " HT " على بعض نقود الملك ماسينيسا "Massinissa"، أذربعل"Adherbal"، همبصال الثاني "Hiempsal II"،[16] ومن بين الملوك الذين حملوا هذا اللقب الملك ماسينيسا وأبناؤه الثلاثة غولوسة "Gulussa"، مستنبعل "Mastanbal" ومكيبسا "Micipsa" مثلما ورد على بعض النصب النذرية التي اكتشفت بالمعبد البوني بالحفرة بقسنطينة (Cirta)،[17] كما يظهر مقترنا باسم الملك "مكيبسا" على نقيشة جبل مسوج.[18] وفي هذا الصدد يرى المؤرخ الفرنسي كامبس "G.Camps" أن هذين اللقبين لا يبرزان المهام الملكية الملقاة على عاتق الملك طالما حمله أشخاص أقل منزلة منه يمثلون أعيان مدينة دوقة.[19]

هذا ووجدت ألقاب أخرى لكنها اقتصرت على مكيبسا كلقب "منكده" الذي تُرجم إلى معنى الحاكم المطلق، ولقبي م ل ك م س ل ي ي م "MLK (M) SLYYM" ومعناه ملك الماسيل، ورب ت م م ل ك ت "RBT MMLKT" ومعناه سد الملوك. كما حمل بعض الملوك اللقب الملكي اللاتيني راكس "Rex" وهو منقوش على القطع النقدية التي ضربها الملك النوميدي يوبا الأول "Iubal" وملوك موريطانيا منذ عهد الملكين بوخوس الثاني " Bocchus II" و بوغود "Bogud". ومما تجدر الإشارة إليه؛ أن هذا اللقب أطلق أيضًا على الأمير الذي أشرك في الحكم مثلما يتجلى من النقود التي أصدرها

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الملك بطليموس "Ptolemaeus"، وكان يوبا الثاني الملك الوحيد الذي حمل اللقب الإغريقي بازليوس "Basilius" الذي نُقش على قطعتين نقديتين برونزيتين.[20]

٢/٢- التاج:

يعتبر التاج من أهم رموز الملكية المميزة لحضارات البحر الأبيض المتوسط، وكان الملوك المغاربة نحتوا على نقودهم صور يظهرون عليها أحيانًا برؤوس متوجة بتيجان عبارة عن شريط من القماش يلف دائرة الرأس، وأحيانًا أخرى بأكاليل من ورق الأشجار، وخلافًا لذلك لا يظهر التاج على نقود ملوك موريطانيا قبل الملك يوبا الثاني "Iuball"،[21] كما تتحدث المصادر الأدبية عن التيجان الذهبية التي تحصل عليها الملكين ماسينيسا "Massinissa" ويوبا الثاني "Iuball" باعتبارهما حليفين وصديقين للشعب الروماني.[22]

٣/٢- عصا الرئاسة:

اعتبرت العصا من رموز الملكية ببلاد المغرب القديم، إذ يذكر المؤرخ اللاتيني تيتوس لفيوس "Titus Livius" أن ماسينيسا "Massinissa" حصل من القائد الروماني شبيون "Scipio" على عصا عاجية سنة ٢٠٣ ق.م، كما تظهر العصا على قطعة نقدية لهذا الملك وعلى بعض من نقود الملكين يوبا الثاني "Iuba II" وبطليموس"Ptolemaeus" موضوعة أمام كرسي العرش،[23] بينما اختلف المؤرخون المعاصرون حول الأداة التي نقشت على نقود الملك يوبا الأول "Iuba I" حيث يعتبرها غزال "St.Gsell" عصا ويرى كولتلوني "M.Colletlloni " أنها رمحًا.[24]

٤/٢- اللباس:

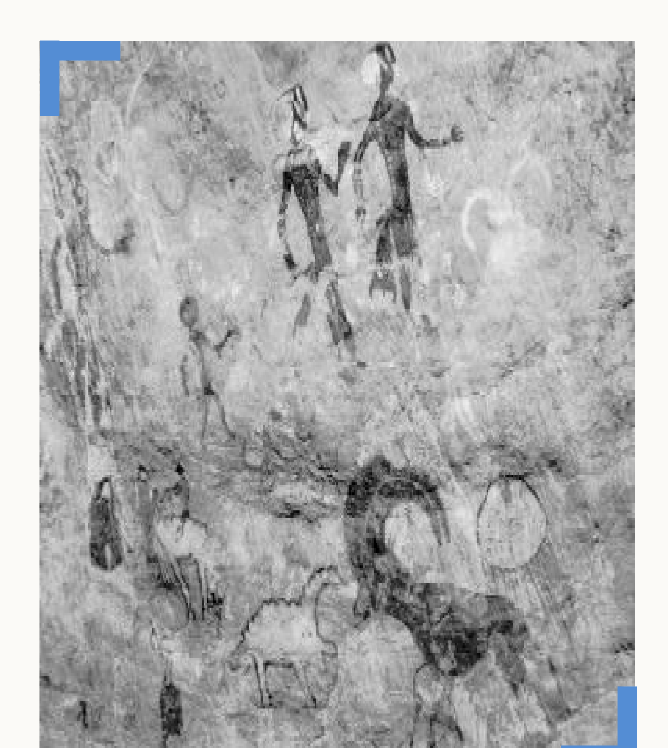
نستخلص مما ورد في النصوص الأدبية الإغريقية واللاتينية أن ملوك بلاد المغرب القديم كانوا يرتدون عباءة، قميص، ومعطف، حيث يشير تيتوس لفيوس "Titus Livius" في كتابه "التاريخ الروماني" إلها ضمن الهدايا التي تَحصل عليها الملوك الحلفاء الأصدقاء لروما، إذ يذكر أن الملك صيفاقس"Shyphax" تحصل على عباءة ومعطف وقميص أرجواني اللون، وأن شبيون "P.Scipio" قدم لماسينيسا "Massinissa" سنة ٢٠٣ ق.م عباءة مزركشة وقميص، كما تحصل من مجلس الشيوخ الروماني على معطفين أرجوانيين مشدودان بقطعتين ذهبيتين، وعلى عباءة ذات حزام أرجواني اللون، بينما تحدث سويتونيوس "Suetonius" عن المعطف الأرجواني للملك بطليموس،[25] ويظهر المعطف على بعض النقود التي سكها الملك صيفاقس "Syphax"، يوبا الأول"Iubal"، يوبا الثاني "Iuball" وبطليموس "Ptolemaeus".[26] ويعتقد أن الملوك قد أخذوا عادة ارتدائهم المعطف الأرجواني عن القادة القرطاجيين.[27]

خاتمة

يتجلى لنا بوضوح من خلال هذا المقال مدى تأثر الأنظمة السياسية المغاربية في الفترة السابقة للاحتلال الروماني بالإرث الحضاري العالمي الذي نتج عن الاحتكاك والامتزاج الحضاري لضفة البحر المتوسط دونما التخلي عن الموروث الحضاري المحلي.

الهوامش:

(1) Camps (G), **Massinissa ou les débuts de l'histoire**, libyca, épigraphie – archéologie, VIII, 1960, p159.
(2) Gsell(St), **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, réimpressionde l'édition 1921 -1928**, Otto Vonveller Verlagosnabruck, 1972, T5, p108.
(3) Camps (G), op.cit, p175.
(4) Ibid, p175 ; Desanges(J), Nicolet(C), **Rome et la conquête du monde méditerranéen**, T2.Paris, P.U.F, p1978, p645.
(5) Gsell(St), op.cit,T7, p264 ; Desanges(J) , Nicolet(C),op.cit,pp649-650.
(6) Heurgon(J), **«Les origins campanienne de la confederation Cirtienne»**, Libyca, épigraphie-archéologie, V, 1959, p21.
(7) Titus Livius, XXIX, 29,7, **Histoire romaine**, texte tradiut par Lassère(E). Paris, Garnier, 1928.
(8) Gsell(St), op.cit, T7, p267 ; Desanges(J), Nicolet (C),op.cit, p. 651.
(9) Plinius, **Histoire naturelle**, V, 19, texte établi et tradiut et commenté par Desanges (J).Paris, les Belles lettres, 1980; Strabon, XVII, 3,7 Géographie, traduction d'Amedée Tardien.Paris, Hachettes, 1886.
(10) Dion Cassius, XLIII, 45, 3, LX, 15, 6, Histoireomaine tradiut et annoté par Auberger (J), Paris , Les Belles lettres,1995; Tacitus, IV, 23, Annales, texte établi et tradiut par Geolzer (H).Paris ,les Belles lettres, 1921.
(11) Gsell (St), op. cit, T8, P. 285.
(12) Ibid, T2, p 301n2; Camps (G), Massinissa, p216.
(13) Reboud (M), **Recueil d'inscription libyco-berbère**. Paris, 1870, p46plXVIII.
(14) Camps (G), Amenukal / MNKD, Encyclopédie Berbère, IV. Aix en Province, Edisud, 1985, p585.
غانم (م.ص)، **"نقيشة دوقة الأثرية: دراسة لغوية وتاريخية"**، مجلة العلوم الإنسانية، العدد ١٠، ١٩٩٨، ص ١٠٥.
(15) Camps (G), « **Agllid titre royal numide** », Encyclopédie Berbère, II. Aix en province, Edsud, p1985, p249.
(16) Mazard (J), Corpus Nommorum Nomidae, p18, p31-32n19, 22, p48n70.
(17) Berthier (A), Charlier(R), **Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine**, Paris, arts et métiers graphiques, 1955, pp51-62n58-63.
(18) Chaki (M), **Nouveaux textes libyques et neopuniques de Tunisie**, Africa Romana, TXII, (Olbia 12-15 dicembre) Sardegna, 1996, p1039.
(19) Camps (G), Massinissa, p 216.
(20) Ibid, p206; Chaker (S), Agellid "roi", Encyclopédie Berbère, II. Aix en Province.Edisud, 1985, p 248.
(21) Mazad (J), op. cit, p80n84, p61n103, p116n305.
(22) Ibid, pp20 - 22n10-16, p30 - 45n17 - 75, p50n84, 86, 88, p94 n227, p95n 235, p103n275, p145n502-504; Camps(G), Une monnaie de Capussa roi des Numides Massyle, p29.
(23) Titus Livius, op.cit, XXX, 15,11; Tacitus, op.cit, IV, 26,4.
(24) Titus Livius, XXX; Mazard (J), op.cit, p31n18, p88n193, p135n
(25) Gsell (St), op.cit., T5, p128n5 ; Coltelloni (M), **"Les liens de clientèles en Afrique du Nord du IIsiècle avant J.C jusqu'au début du principat"**,B.C.T.H.S, 24,1997, p74n91.
(26) Mazard(J), pp18-21n1-12, p 50n84, n86, n88, pp97-98n240 -252, p113n339, p 136 n450.
(27) Gsell (St), op.cit., T2, p241n3, T5, p128n6.



الإنسان المغاربي القديم الصحراوي وإشكالية التدوين من خلال الرسوم الصخرية



مها محمود عيساوي

أستاذ مساعد تاريخ وحضارة المغرب القديم
قسم العلو الإنسانية – كلية الآداب واللغات
جامعة تبسة – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

مها محمود عيساوي، الإنسان المغاربي القديم الصحراوي وإشكالية التدوين من خلال الرسوم الصخرية.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٢٣ – ٣٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

في إطار محاولات إعادة كتابة تاريخ الجزائر القديم، يواجه الباحثون المتخصصون في الجزائر إشكالية هوية الإنسان المغاربي القديم، ومسألة الانتماء إلى الربوع الجغرافية القديمة التي حددتها المصادر الكتابية الكلاسيكية؛ حيث لم تكن تعتبر تلك المصادر الإنسان النيوليتي الصحراوي جزءً من المنظومة الاجتماعية لسكان بلاد المغرب القديم، ومن هنا جاءت تسميته في المصادر القديمة بالإنسان الصحراوي وليس بالإنسان اللوبي أو المغاربي – كما هو في المفهوم السوسيولوجي المعاصر- . إن المتتبع لتاريخ الجزائر القديم في هذه المسألة يعرف أن الرسوم الصخرية كانت مرحلة أولية للكتابة، والإشكالية التي تدور حولها الدراسة هي: هل يمكن اعتبار الرموز الكتابية للتاماهق (الكتابة التيفناغية) امتدادًا للكتابات الأمازيغية الموجودة في كامل ربوع البلاد المغاربية ؟ وإذا كانت الإجابة من خلال المصادر المادية والكتابية بنعم أو يمكن، فهل يمكن اعتبار الإنسان الصحراوي في هذه الحالة ليس سوى جزء لا يتجزأ من المجتمع المغاربي القديم الانقسامي وليس كما تبينه الدراسات الاستعمارية المتخصصة في تاريخ المغرب القديم بكونه عنصرا لا ينتمي للمجتمع المغاربي القديم في مفهومه الشامل؟

مقدمة

يعد الإنسان القديم الصحراوي جزءً من منظومة اجتماعية تعارفت عليها الدراسات التاريخية باصطلاح "المجتمع المغاربي القديم"، هذا الأخير كان مجتمعًا كبيرًا، إلا أن تسميته في المصادر التاريخية الكتابية كانت تتغير في كل فترة من فترات التاريخ القديم. فالمجتمع المغاربي القديم في مصادر الفترة التاريخية المصرية والإغريقية والرومانية كان يعرف بالمجتمع اللوبي، وبالمفهوم السوسيولوجي "المجتمع اللوبي الانقسامي"، ذلك الذي تفرعت منه مجتمعات عديدة منها - على سبيل المثال- المجتمعان النوميدي والموري المحليان اللذان امتدا على كامل الرقعة الجغرافية لشمال أفريقيا.

إن المتتبع لتغيرات الخارطة السياسية للمغرب القديم ليلاحظ أن الحدود كانت تتغير، فتضيق أو تتسع وفقاً لتحركات التجمعات البشرية والتي كانت مواطن انتشارها تمثل حدود المغرب القديم. لذلك حري بنا أن نتساءل: إذا كانت المصادر القديمة تعتبر بلاد المغرب القديم وحدة جغرافية والتركيبة الاجتماعية للسكان ذات أرومة واحدة، فهل يمكن اعتبار الإنسان المغاربي الصحراوي جزءً من المنظومة الاجتماعية المغاربية القديمة؟ وإذا كان من شروط قيام المجتمعات أن تكون لكل مجتمع لغته الخاصة به والمفهومة من قبل أفراده، فهل يمكن اعتبار لغة التماهق لغة اجتمع عليها سكان بلاد المغرب القديم ثم انقسمت إلى لهجات بحسب طبيعة كل مجموعة بشرية ؟ وكذلك الحال بالنسبة للكتابة التيفيناغية ؟

أولاً: الإنسان الصحراوي القديم وإشكالية الانتماء إلى المجتمع المغاربي القديم خلال فترة ما قبل التاريخ:

١- أصل الإنسان المغاربي الصحراوي القديم قبل التدوين

١/١- مفهوم الإنسان المغاربي الصحراوي القديم:

إن البحث عن مفهوم شامل للإنسان المغاربي الصحراوي القديم يعتمد على أبرز المستمسكات المادية الدالة على أصالته في بلاد المغرب القديم، ويبدأ ذلك من فترة عصور ما قبل التاريخ التي تبين لنا أنه إنسان محلي وغير وافد. إنَّ دراسة التجمعات السكانية في بلاد المغرب القديم وخاصةً خلال فترة العصور الحجرية ومرحلة العصر الحجري الحديث (النيوليتي)، لا تقل أهمية عن دراسة مجتمعات الحضارات الإنسانية القديمة، لما لها من خصائص مميَّزة، فهي ليست حضارات الحجارة المشذبة والمصقولة فقط، وإنما هي حضارات صامتة تتناول تاريخ تطور البشرية البدائية في مجال تطور قدراتها الإنتاجية.[١] بذلك، لا يتأتَّ فهم المجتمعات التاريخية القديمة إلا بالتعرض لتجمعات ما قبل التاريخ في المنطقة المراد دراستها لأنَّ إعادة رسم صورة لبعض مظاهر نمط الحياة والعلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي تعتبر إشكالية صعبة ومعقدة خاصة عند دراسة مرحلة ما قبل التاريخ.[٢]

تفيدنا المصادر التاريخية، بأن التجمعات البشرية في بلاد المغرب القديم كانت هائلة الأعداد ومنظمة فيما بينها ولها أساليبها في التواصل.[٣] ولكون المعطيات المادية هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة مختلف المظاهر الحياتية لتلك التَّجمعات في مرحلة ما قبل التاريخ، فإنَّ كل ما تم العثور عليه من مخلفات أثرية هو إنتاج يعبّر عن نشاط اجتماعي للإنسان المغاربي القديم في مرحلة ما قبل التدوين.[٤] وقد تميز المجتمع المغاربي الصحراوي في فترة ما قبل التاريخ بثلاث خصائص أساسية هي:

١- عدم معرفته الرموز الكتابية، فكل معارفه تناقلها مشافهة إذ لم يرق فكره لأن يكتب خلال هذه المرحلة أبدًا، لكنه بدأ يدون من خلال الرسوم التصويرية.

٢- صناعته لأدواته الخاصة كانت من الحجارة، حيث أنَّ درجة إتقانها هي التي تحدد نوع الثقافة الحجرية عن غيرها من مجتمعات تلك الفترة.[٥]

٣- صانع تلك الأدوات كان الإنسان العاقل.[٦]

٢/١- مجال دراسة تجمعات الإنسان الصحراوي في فترة ما قبل التاريخ:

لا تختلف كثيرًا عن تلك التي عاشها نظراؤه في أوروبا حيث ترتكز على نقطتين أساسيتين هما:

- تحديد الإطار الزماني والمكاني ثم المناخي، ومدى دقة صناعة المخلفات المادية التي ظهرت في هذا الإطار، والتي تشكل بدورها أيضًا محور الثقافة الحجرية.
- تحديد نوع السلالة البشرية التي تركت تلك المخلفات.[٧]

بما أن فترة حياة التجمعات ما قبل التاريخية المغاربية قد امتدت لأكثر من مليوني سنة، فمن الواضح أنها قد مرت خلال تلك الفترة الطويلة جدًا، بعدة مراحل تطورية ليس على مستوى الإنسان الحفري فقط، وإنما على مخلفاته الصناعية بالدرجة الأولى. ويعني ذلك أنه كلما تطورت السلالة البشرية المسيطرة في مكان ما، من حيث صفاتها التشريحية وخاصةً حجم المخ الذي يعتبر الدليل القاطع على التطور في التفكير، فإن ذلك يصاحبه تطور في الثقافة المادية والروحية لمبتكرات تجمعات هذا الإنسان، ولا يكون ذلك إلا في إطار ما يلي:

- رصد مراحل تطور العلاقات الاجتماعية وأشكال التنظيم الاجتماعي.
- رصد تطور أسلوب الإنتاج المشترك للإنسان الحفري المغاربي.[٨]

إن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الملامح الكبرى لتجمعات ما قبل التاريخ المغاربية ؟ استنادًا إلى معطيات مناخية وجيولوجية، فقد تمَّ تقسيم فترات قبل التاريخ في المغرب القديم إلى حقبتين متميزتين ومختلفتي الطول هما: العصر الحجري القديم (الباليوليتي - *Paléolithique*) والعصر الحجري الحديث (النيوليتي - *Néolithique*). لقد كان المغرب القديم – آنذاك – يمثل وحدة جغرافية متكاملة ظهرت فيها حضارات قبل التاريخ مرتبطة ببعضها وتحمل خصائص مشتركة مع مثيلاتها في أوروبا، فالمناخ كان رطبًا ثم جافًا، والإنتاج الحضاري كانت مادته الأساسية الحجارة. أما السلالة البشرية، فكانت قادرة على التفكير الصحيح في تأمين حاجياتها الضرورية، ولذلك يمكن حصر المقومات الأساسية لحضارة الإنسان الصحراوي المغاربي القديم خلال هذه المرحلة في فترة النيوليتي.[٩]

٢- الخصائص الحضارية العامة للإنسان في الصحراء خلال فترة النيوليتي

١/٢- الإطار المكاني للإنسان الصحراوي في مرحلة النيوليتي:

نظرًا للتأثيرات المناخية على البيئة، فقد اختلفت مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية في كل منطقة جغرافية في المغرب القديم الذي قسمه العلماء إلى ثلاث أقسام أساسية هي:

- منطقة النيوليتي المتوسطي

شملت منطقة النيوليتي المتوسطي كامل الشريط الساحلي، وكانت منطقة متأثرة بحضارات أوروبا، وتميزت بقلَّة الأدوات الحجرية وكثرة المحزَّات والمسنَّنات وشُقف الفخار والحلي العظمية والصدفية.

- منطقة النيوليتي القفصي

توزعت هذه المنطقة على كامل المناطق الداخلية إلى شمال الصحراء، وهي منطقة متأثرة ببعض خصائص الحضارة القفصية، وازدهرت خلال الألف الخامسة ق م.[١٠]

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

- **منطقة النيوليتي الصحراوي**

احتلت منطقة النيوليتي الصحراوي كامل الصحراء، وامتدت في ما بين الألف السابعة إلى الألف الخامسة ق.م، ومن أهم مظاهرها الحضارية فن الرسوم الصخرية الذي ازدهر خلال الألف السادسة ق.م .[١١]

وكانت أهم المواقع الحضارية للعصر الحجري الحديث: الداموس الأحمر بتبسة، وخنقة سيدي محمد الطاهر بالأوراس ثم كلومناطة بتيارت، وعين القطارة والرديّف بتونس، والصخرة الكبيرة، ودار السلطان قرب طنجة، أما في الصحراء فمواقعه كثيرة جدًا وأشهرها موقع أمكني والتاسيلي وفزّان بليبيا.[١٢] وهكذا؛ استفاد الإنسان المغاربي الصحراوي القديم من إرث العصور الحجرية، ولذلك فإنَّ تحديد الجوانب الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالمرحلة النيوليتية مسألة صعبة، لأنَّ الأدوات والمظاهر الحضارية متداخلة بين نهاية العصر الحجري القديم الأعلى وبداية العصر الحجري الحديث. العصور الحجرية، حيث امتد في بلاد المغرب القديم بين الألف السادسة ق.م إلى نهاية الألف الثانية ق.م، وذلك في المنطقة المتوسطية.

لقد تميزت الفترة بخصائص عديدة عن المراحل السابقة، حيث حدثت فيه تغييرات جذرية في الحياة الاجتماعية للإنسان المغاربي القديم بسبب التطور الاقتصادي الذي أحرزه، مما حذا بالباحثين إلى أن يطلقوا على هذه المرحلة الثورة النيوليتية.[١٣] تعد صناعة الأواني الفخارية لتخزين الحبوب والسوائل، واستئناس الحيوانات ورعيها من مظاهر التطور الذي حدث في الثورة النيوليتية في المغرب القديم، أما صناعة الأدوات الحجرية فقد أصبحت على قدر كبير من الإتقان.[١٤] ويرجع ذلك إلى استقرار المناخ، حيث ساد المناطق الساحلية المناخ المتوسطي، وفي المناطق الداخلية المناخ المعتدل، أما في المناطق الصحراوية المناخ الجاف.

٢/٢- خصائص حياة الإنسان الصحراوي في مرحلة النيوليتي:

ساهمت البيئة الجغرافية مساهمة أساسية في تغيّر الظروف الاجتماعية للإنسان المغاربي القديم، فعلى سبيل المثال كان يعيش في المنطقة الساحلية خلال الألف السادس ق. م صانعًا لأدواته بتقنياتٍ متطورة، ثم ما لبث أن اكتشف الفخار فصنع منه الأواني الفخارية وزوَّدها بمقابض وفتحات وزخارف هندسية مما يسَّر له مجالات كثيرة في معيشته اليومية.[١٥] لقد قدمت المعطيات الأثرية الحديثة الملامح الكبرى لمجتمعات النيوليتي، فمن خلالها تم التعرف على نمط حياة سكان مغارات الجبال، مما يدل على أن المجموعات البشرية التي تنتمي إلى تلك الفترة قد تعاطت الزراعة والصناعة اللذان يمثلان مقومات المجتمع الحضري.[١٦] أما في الصحراء فقد ظهرت البوادر الأولى للإنسان المغاربي القديم الفنان في مجال الرسوم الصخرية، حيث قدمت صورة عن الحياة اليومية التي عاشها، ومن أهم المواقع التي عثر فيها على فن الرسوم والنقوش الصخرية الأطلس الصحراوي في البيض والجلفة، أما أكثر المواقع التي انتشرت فيها الرسوم فكان الطاسيلي بالهوقار.[١٧]

كان الإنسان الصحراوي ينتمي في مرحلة العصر الحجري الحديث إلى منظومة الإنسان المغاربي القديم ليس بحكم السلالة العرقية إذ هو من السلالة الزنجية، وإنما بحكم الرقعة الجغرافية ذات المناخ المعتدل، والتي كانت تسهل عملية التواصل الحضاري وإمكانية انتقال الإنسان المتوسطي إلى أعماق الصحراء في منطقة الاقتصاد المفتوح.[١٨] وقد أشار الباحثون الجيولوجيون إلى الصحراء على أنها كانت منطقة عالية الرطوبة، وتتخللها شطوط وسبخات، وبحيرات مغلقة موزعة في بعض المناطق الصحراوية التي تغذيها الوديان المنحدرة من مرتفعات الهوقار والتاسيلي والتبستي، وقد احتلت مكانها العروق والأحواض الرملية اليوم، لتصبح منطقة جافة وقاحلة.[١٩] ولذلك اتجه الإنسان الصحراوي إلى التركيز على الرعي بسبب طبيعة التضاريس، وهو أيضًا نوع من الاستقرار، وعلى الرغم من أنه لم يترك آثار قرى كثيرة مقارنة بالمشرق ومصر، إلا أنَّ الكهوف والمغارات الطبيعية في المرتفعات الجبلية اعتبرت مقرات لتجمعاته السكنية، كما أن تجمعات مخلفاته في دائرة قريبة تعزز من فرضية اعتبار المنطقة المنقب فيها آثار قرية.[٢٠]

٣- الأسرة النيوليتية الصحراوية

١/٣- نشاط أفراد الأسرة

عرفت نظام تعدد الزوجات، وعلى الرغم من أن الدراسات الأثرية لم ترصد مواد مستخرجة من المواقع الأثرية عن أنماط السلوك الإنساني الذي لا يترك أبدا آثارًا عن الممارسات الاجتماعية، إلا أن المجتمع الرعوي أمكن تفسير بعض الجوانب التي لا مستمسكات مادية لها في إطار التنقيبات الأثرية، فالقطيع المستأنس هو رأس مال الأسرة الذي تستثمر فيه وتحميه من الأخطار وتنتقل به، الأمر يجعل للأبناء دورًا جوهريًا في حماية رأس المال وحراسته، فالرعي كان مسؤولية تضامنية يشترك فيها الجميع، ولذلك كان لزامًا على الأسرة أن يكون لديها أيد عاملة كثيرة وهكذا كان مجتمع العصر الحجري الحديث، متفاعلاً اقتصاديًا وبيئيًا.[٢١]

لقد شملت القطعان التي رعاها الإنسان في بلاد المغرب القديم، الضأن الأفريقي والماعز القديم، والثور الإيبيري بغرض استهلاكها، بالإضافة إلى قطعان الأرخص. كما صنع الإنسان الصحراوي أدواته الفخارية بطريقة مختلفة، عن طريق تقنية الحز الغائر، وليس بواسطة بتقنية الخطوط الهندسية، والسلال الكبيرة والقدور الفخارية والمزهريات، وأدوات تعين في الصيد النهري كالخطاف والصنارة، هذا فضلاً عن الأدوات الحجرية القزمية المتقنة.[٢٢] فالمظاهر الحضارية كلما اتجهنا إلى الجنوب حيث الجبال الصحراوية الوسطى والسهول المحاذية أبرزت أنماطًا مختلفة من حضارة العصر الحجري الحديث الذي شهد تبلور ملامح مجتمعه الفكرية والدينية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

لقد رصد الباحثون الأثريون مظاهر عديدة عن الحياة الاجتماعية والفكرية للمجتمع المغاربي القديم الصحراوي، حيث شهدت هذه المرحلة من العصر الحجري الحديث أهم مظهر للإنتاج الفكري للإنسان المغاربي القديم ممثلاً في الرسوم الصخرية ذات الأسلوب الطبيعي في التنفيذ والمضمون المتكون من صور كبيرة الحجم للإنسان القديم والحيوانات القديمة التي عكست بعض الجوانب الدينية والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها الإنسان خلال هذه المرحلة.(٢٣)

٢/٣- الرسوم الصخرية ومدلولاتها التعبيرية في الجانب الاجتماعي:

تعد الرسوم الصخرية بمثابة كتابة تصويرية سابقة للفترة السابقة للتاريخ، وقد تطوَّرت تطورًا هامًا خاصةً في الهوقار وفزان، إذ تمثل ذروة التعبير الفكري للإنسان الذي نفذها بتقنيَّة التنقيط والصقل على الجدران الصخرية، حيث توصل الإنسان في مرحلة النيوليتي بعد إشباعه حاجاته المادية إلى التفكير في الجوانب المعنوية، حيث اعتبرت الرسوم الصخرية مرآة عاكسة للطقوس التعبدية كعبادة الثور والحيرم التي جسدت في رسومات كثيرة، وكذلك الأمر بالنسبة للرسومات التي تمثل أقنعة المسوخ الطاردة للأرواح.(٢٤) حيث أشارت الرسوم الصخرية إلى جوانب عن الحياة الدينية كالطقوس التعبدية التي كان يمارسها الإنسان واللباس الذي يُرتدى أثناء الطقوس.

لقد تميز المعتقد النيوليتي عن المعتقد الباليوليتي باستيعابه لأفكار جديدة تدور حول خصوبة الأرض الزراعية وتربية القطعان فكانت أساسا للبنية النفسية للإنسان المغاربي الصحراوي.(٢٥) ومن خلال مواضيع الرسوم تمكَّن الباحثون الأنثروبولوجيون من تحديد بعض الصفات الجسمانية التي كان عليها الإنسان النيوليتي الصحراوي، فجداريات وادي أمزار أبرزت الرجل قوي البنية ذو بشرة سمراء أو زنجية، أما المرأة فتتميز بشعرها المصفوف بدقة.(٢٦) أما عن مواضيع الرسوم الصخرية ذات العلاقة بالمجتمع الصحراوي، فقد عنيت الرسوم الصخرية بتصوير الحيوانات المهمة في النقل والغذاء كالحصان والماعز. وكذلك أبرزت الرسوم الصخرية بوضوح شكل المرأة الحامل، وبعض الأعضاء من الجسم كالأيدي والأرجل، وما يعلَّق بهم من حلي، ولذلك شكلت المرأة محورًا هامًا في الرسوم الصخرية. ويبدو أن الهدف غير المباشر من إبراز الأيدي في الرسوم الصخرية كان التعبير عن قدرة الأيدي على طرد الأرواح الشريرة و دفعها بعيدًا.

وتجدر الإشارة هنا إلى؛ أن التغيرات المناخية أثرت على واقع مجتمعات الرعي التقليدية هذه التي كانت مرتبطة وملتزمة بمجال جغرافي بيئي محدد المعالم يخدم أغراض هجرتها الموسمية.(٢٧) أما في الجانب الفكري، فقد عَرف الإنسان الصحراوي مبدأ الرمزية في التعبير، فبعد أن كان ينقل المشاهد الطبيعية، أصبح يدمج بين تصوير مشهد طبيعي وأعضاء من الجسد يرمز بها إلى طقوس تعبدية.(٢٨) وهكذا؛ نجحت الثورة النيوليتية تقنيًا، واجتماعيًا واقتصاديًا، إذ استمر الإنسان الصحراوي القديم في الصناعة الحجرية وإنما على درجة عالية من التطور، كما عَرف الفخار، وتنوَّع إنتاجه الزراعي، واستأنس الحيوانات، واستقر في القرى.(٢٩)

هكذا؛ يمكن القول أن المجتمع الصحراوي في ما قبل التاريخ كان منتميًا فكريًا وحضاريًا للمجتمع المغاربي القديم في مفهومه الشامل، كما كان متطورًا عن غيره من المجتمعات المونوغرافية المغاربية المتوسطية. فعلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، وإن لم يشهد المغرب القديم في مرحلة النيوليتي الممارسة الدورية للزراعة على غرار مصر والشرق الأدنى، إلا أنه عرف الرعي مما دعم لديه عملية الاستقرار البشري، وعَرف فن الرسم الصخري، وهذا ما أدى إلى تطور اجتماعي جذري وهو ظهور المجتمع الصحراوي المنتج في الفترة التاريخية.(٣٠)

لكن: هل اعتبرت المصادر القديمة الكتابية المجتمع الصحراوي القديم أيضًا جزءً من المجتمع المغاربي القديم خلال الفترة التاريخية؟ لعل البحث في منظور جغرافية المكان عند المؤرخين والرحالة القدامى ما يثبت ذلك؟

ثانيًا: الإنسان الصحراوي القديم وإشكالية الانتماء في الفترة التاريخية حسب المصادر

كانت بلاد المغرب القديم تعرف في المصادر الكتابية ببلاد لوبه، وفي المصادر اللاتينية بأفريقيا، ونعتبر الأطر المكانية محددًا أساسيًا من محدّدات الهوية والانتماء.

١- جغرافية المغرب القديم حسب هيرودوتس (Herodotus)

تعد (لوبه) القارة الثالثة من قارات العالم القديم بعد أوروبا وآسيا، تمتد من غرب مصر إلى رأس سولويس (Soloeis).(٣١) وتتخللها المسطحات المائية القديمة المعروفة بخليج السرت الكبير، وبحيرة التريتونيس وأعمدة هرقل.(٣٢) أما حدود (لوبه) إذا اتجهنا جنوبًا فهي أوسع حيث تنتشر فيها الحيوانات المفترسة، ثم تشكِّل شريطًا يمثل منطقة صحراوية بمحاذاة أطلس.(٣٣) وبهذا الوصف كانت بلاد المغرب القديم تنقسم إلى ثلاثة أقاليم:

- الإقليم الساحلي : الذي تنتشر فيه معظم القبائل اللوبية .
- الإقليم الداخلي : الذي يعتبر امتداداً لمواطن القبائل اللوبية الساحلية .
- الإقليم الصحراوي : هو الإقليم ذي المناخ القاسي والذي تعتبره القبائل صعب المعيشة .

والجدير بالذكر؛ أنه لا يمكن أن نحدد (لوبه) في منطقة الساحل بل في كامل شمال أفريقيا. وقد اتفق – إلى حد كبير– كبار مؤرخي الإغريق هيكاتوس الميليتي مع هيرودوتس على أن الإطار الجغرافي لانتشار بلاد لوبه هو كامل منطقة المغرب، أما بوليبيوس وديودوروس الصقلي(٣٤) - وعلى الرغم من أنهما كانا قد كتبا عن تاريخ الحروب البونية- لا نجد في مصدريهما الحدود الجغرافية

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الجنوبية لبلاد المغرب القديم. أما من الجغرافيين القدامى فيمكن القول إن استرابون[٣٥] أفضل الذين حددوا الإطار المكاني لبلاد لوبه.

٢- جغرافية المغرب القديم حسب استرابون (Strabon)

قدَّم استرابون وصفًا لجغرافية (لوبه) في كتابه السابع عشر على النحو الآتي:[٣٦] "... الواقع أنّ مساحة لوبه أوسع بكثير مما ورد في المصادر السابقة إذ تمتد بين الإسكندرية شمالاً، وميروى عاصمة أثيوبيا جنوبًا على امتداد ١٠،٠٠٠ ستاد.[٣٧] حيث تقع على حدود المنطقة المشتركة بين المنطقة المُحْرِقَة، وبين الأرض المأهولة... ونستطيع حساب مسافة ٣٠٠٠ ستاد، وبذلك نقدِّر أقصى امتداد جغرافي طوليًا للوبه بحوالي ١٣.٠٠٠ ستاد، ومع ذلك فإننا لا نستطيع وضع تحديد دقيق لكامل المساحة...".[٣٨]

وقد واصل استرابون تحديد منطقة لوبة ولكن وفق طبيعة المناخ الذي عاينه - آنذاك - فذكر ما يلي: "... إنَّ لوبه تأتي بعد آسيا في مساحتها، وتأخذ شكل مثلث قائم الزاوية، وتنقسم إلى ثلاث مناطق هي:

- المنطقة الأولى: تمتد على طول بحرنا، وهي خصبة، وتتاخم الحدود القرطاجية إلى غاية موريتانيا وأعمدة هرقل.
- المنطقة الثانية: تمتد على طول المحيط، وهي أقل خصوبة من الأولى.
- المنطقة الثالثة: هي منطقة مشتركة بين المنطقة الخصبة والمنطقة الصحراوية، وهي لا تنبت سوى نبات السلفيوم".[٣٩]

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى: أن جغرافية استرابون تعد المصدر الوحيد الذي تناول جغرافية المغرب القديم على هذا النحو من التفصيل.

٣ - جغرافية المغرب القديم حسب بلينوس الكبير[٤٠] (Plinus Leptis)

وصف المؤرخ بلينوس الأكبر بلاد (لوبه) قائلاً: " هي المنطقة المحصورة بين الحدود الغربية لمصر حتى المحيط الأطلسي،[٤١] وبها خليج السرت والتريتونيس وأعمدة هرقل".[٤٢] ولم يتناول بلينوس الأكبر من الموقع الجغرافي لبلاد لوبه أكثر مما ذكر، لكنه كان دقيقًا وواضح الوصف، ولم يعتبر الصحراء من بلاد المغرب القديم.

٤- جغرافية المغرب القديم حسب سالوستيوس[٤٣] (Sallustius)

ذكر سالوستيوس بأنَّ تحديد جغرافية أفريقيا سيكون مختصرًا جدًا، لندرة المعلومات التي وصلته، ففي الفقرة السابعة عشر أورد ما يلي: "تتميز أفريقيا بالحرارة الشديدة وبصحارى ... وتكوِّن أفريقيا الجزء الثالث من العالم، إلا أن بعض الكتَّاب لا يعدّون سوى قسمين هم آسيا وأوروبا ويلحقون أفريقيا بأوروبا ... ويحدها من الغرب المضيق الذي يصل بحرنا بالمحيط، وفي قسمها الشرقي تمتد هضبة كاتاباتموس ...".[٤٤] لقد قدم سالوستيوس وصفًا عن المناخ أكثر من الحدود الجغرافية، وذلك نظرًا لما كانت توليه روما من أهمية لثروات المغرب القديم الاقتصادية، إذ يذكر: "... أرضها جيدة لزراعة الحبوب وتربية المواشي والسماء مدرارة".[٤٥]

وهكذا؛ فقد اتفقت معظم المصادر الكتابية اليونانية والرومانية في الحدود العامة للمغرب القديم الذي يشغل شمال قارة أفريقيا، وينقسم إلى ثلاث أحزمة جغرافية كبرى، وتقطنه شعوب وقبائل مختلفة كانت من أهم محددات رسم الحدود، والإنسان الصحراوي القديم ينتمي بوحدة العرق والمكان إلى المجتمع المغاربي الانقسامي المتعدد، الذي تطور خلال فترة ما قبل التاريخ، وأثبت خصوصيته المحلية من خلال مكوناته الثقافية الأصيلة وبخاصة اللغة، ورغم التباين الشديد في كل مقوماته، إلا أنه أثبت أنه وحدة جغرافية حضارية عريقة ضاربة جذورها في الأعماق من غرب النيل إلى سواحل المحيط الأطلسي.

ثالثًا: الرسوم الصخرية وبداية التدوين في بلاد المغرب القديم

١- علاقة الكتابات في شمال أفريقيا بالرسوم التصويرية

من الممكن وأن تكون الرسوم الصخرية هي المرحلةَ الأولى للكتابة النوميدية التي ظهرت خلال القرن الثاني قبل الميلاد في ربوع المملكة النوميدية وكانت تعرف بالكتابة اللوبية أيضًا.[٤٦] ذلك أن معظم الكتابات القديمة كانت في بدايتها رسوما كالهيروغليفية والسومرية والمينوية، كما أنه تم العثور على العديد من الرموز الشبيهة بالرموز النوميدية منقوشة في الرسوم الصخرية في الصحراء وخاصةً في بلاد الجرامنت و الطاسيلي.

١/١- حول أصل الكتابة النوميدية من الرسوم الصخرية:

تعددت آراء المؤرخين وعلماء اللغة حول أصل الكتابة النوميدية ، ذلك أن وصولها إلى المستوى الثاني في عملية التدوين والمتمثل في الأشكال الهندسية والأفكار المصورة، يجعلنا نتساءل عن الصورة القبْلِيَّة التي كانت عليها تلك الرموز والأشكال الهندسية ؟ وهل بالإمكان أن نعتبر أنها قد مرت بمرحلة تصويرية شأنه في ذلك شأن اللغات القديمة التي تدرجت من المرحلة التصويرية إلى الأبجدية ؟ هناك رأيان؛ الأول يدعم الأول الأصل المحلي، والثاني يقول بالأصل الأجنبي.

اعتبرت الرسوم الصخرية – آنذاك - صحيفة يومية من صنع الإنسان المغاربي القديم في مرحلة ما قبل التاريخ دوَّن فيها سيرة حياته اليومية، كما تعتبر كتابة تصويرية متميزة في مواضيعها وتقنية تنفيذها. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن يتمثل في الآتي: هل هناك علاقة بين الرسوم الصخرية والكتابة اللوبية؟ وهل من الممكن أن تكون التغيرات المناخية سببًا في تحول الرسومات إلى كتابة ؟ وما هي الطريقة التي تحوَّلت بها تلك الرسوم إلى رموز كتابية؟ إن هذه التساؤلات تظل دون إجابة في غياب المعطيات الأثرية التي تتناول حلقة التحول، ومن الواضح أن أصحاب هذه الفرضية وفي مقدمتهم المؤرخ الفرنسي "ستيفان جزال" يقولون بالأصل السامي للكتابة اللوبية وبأنها هي الجد الأول للكتابة التيفيناغية (كتابة طوارق الصحراء الكبرى) والتي ازدهرت في ربوعها الرسوم الصخرية.[٤٧]

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

مما سبق يمكن الاستئناس بهذه الفرضية، بناءً على المعطيات الآتية:

١- وجود شبه بين الكتابة اللوبية والكتابة التيفيناغية، وخاصةً في أوجه رسم بعض الحروف مثل حرف التاء (+).[٤٨]

٢- تمسُّك مجتمع الصحراء وخاصةً النساء بتوريث اللهجة التارقية إلى الأبناء، وتعليم الصغار الكتابة التيفيناغية.[٤٩]

٣ - العثور على كتابة تيفيناغية في العديد من المناطق التي سبق وأن عثر فيها على نقوش لوبية، احتوت في نقائشها على نصوص كتابية لوبية، وهذا في المغرب الأقصى والجزائر وعلى طول الأطلس الصحراوي.[٥٠]

على كلٍّ، فإن الكتابة التيفيناغية تدل على أنها مطوَّرة من أصل سابق، ولكن هناك حروف حُرِّفَت أو أخذت قيمًا صوتية مغايرة بحسب التأثر والتأثير مع الحضارات المجاورة.[٥١] لقد أكد عالم اللسانيات الألماني ملتزر (*Meltzer*)[٥٢] وكذلك المؤرخ جيمس فيفري (*James Février*)[٥٣] أن الكتابة اللوبية كانت وليدة فترة القوة والازدهار الذي عاشته المملكة النوميدية، وأنها لم تكن مقتبسة من كتابات أخرى معاصرة لها كالكتابة البونية، وأنَّها نشأت نتيجة لتطوُّر الظروف الداخلية في المجال السياسي والاقتصادي والفكري في بلاد المغرب القديم.[٥٣]

٢/١- حول رموز الكتابات القديمة في بلاد المغرب القديم من أصل صحراوي:

دوَّن المجتمع المحلي المتكون من النوميديين والموريين أفكارهم بواسطة رموز اصطلح المؤرخون على تسميتها بالكتابة اللوبية، أما المجتمع الوافد من قرطاجيين وإغريق فقد دوَّنوا بالبونية واليونانية الأتيكية[٥٤] اللتان كانتا تعتبران من اللغات الكبرى القديمة التي وصلت لغويًا إلى المستوى المعجمي.[٥٥] كما أنها كتابة صوتية وليست مقطعية كما هو الحال في الكثير من الكتابات القديمة،[٥٦] وقد أكد ذلك القس فولجانسيوس (*Fulgensius*)[٥٧] وكان أول من أشار إلى أن الكتابة اللوبية أبجدية وليست رموزًا - فإنها كانت كتابة متكونة من ٢٣ حرفًا، كلها أحرف صامتة ولا تحتوي على حروف متحركة. فحروفها عبارة عن خطوط مستقيمة أفقية تارة وعمودية تارة أخرى، وهناك الدوائر وأنصاف الدوائر والمثلثات، مفردة أو مجموعة مع بعضها، وهذا ما جعل المؤرخين يعتقدون بامتداد الكتابة الصحراوية التيفيناغية المعاصرة منها، بسبب أن رموزها أقرب للأشكال الهندسية منها إلى الخط المكتوب، ولعل ذلك كان السبب في اعتبارها كتابة رمزية أكثر منها كتابة أبجدية عند الكثير من اللغويين الذين يصنفون حروفها على أنها رموز فيقولون "رموز الكتابة" و ليس "حروف الكتابة". لكن: إنَّ تكرُّر الرموز وإعطائها مدلولا واحدًا في نصوص النقائش التي عثر عليها في كامل شمال أفريقيا يؤكد على أنها حروف بقيت في طورها الأول ألا وهي الرموز.[٥٨]

رابعاً: الكتابة التيفيناغية نموذج متطور عن الكتابة النوميدية

نظرًا لبعض المعطيات التاريخية والأثرية واللغوية، اعتبر بعض الباحثين أن الكتابة اللوبية ما هي إلا أصل للكتابة التيفيناغية فاصطلحوا على تسميتها بالكتابة التيفيناغية العتيقة. لقد تبيَّن من إحصاء النقوش النوميدية ومناطق توزيعها في كامل المغرب القديم أنها كتابة كانت معروفة لدى جميع السكان، يتداولونها في ما بينهم مع اختلافات فرعية طفيفة في اتجاه بعض الأحرف. وقد ظل استخدامها متواصلاً في بلاد الماصيل والماصيصيل والموريين والجيتوليين وكذلك الجرمين، وأنها بدأت تزحف باتجاه الجنوب إثر تطبيق سياسة الرومنة في الفترات اللاحقة إلى غاية العصر الوسيط، لذلك اصطلح على تسمية النوع المتطور من الكتابة النوميدية في القرون الميلادية بالكتابة اللوبية – البربرية.[٥٩]

اعتبر الباحث (ربو – *Rebound*) أول مَن أشار إلى ضرورة التفريق لدى الباحثين بين الكتابة اللوبية والكتابة اللوبية – الصحراوية والكتابة التيفيناغية. الأولى: هي الكتابة الأم لكل الكتابات المحلية في المغرب القديم. الثانية: هي تطور للكتابة اللوبية في مناطق شمال الصحراء. الثالثة: هي نوع من أنواع الكتابة اللوبية، وهي جزء لا يتجزأ منها، وكذا الحال بالنسبة لبقية الكتابات اللوبية – البربرية الحديثة التي تنتشر في مختلف ربوع شمال أفريقيا في وقتنا الراهن.[٦٠] ومما يدعم تلك الفرضية هو أنَّ الكتابة التيفيناغيَّة لا تزال مستخدمة عند طوارق الصحراء الكبرى، وأن هناك شبهًا كبيرًا من حيث رسم بعض حروفها وحروف الكتابة اللوبية.

كما أن عدد الحروف في كلا من الكتابة اللوبية الشرقية والكتابة التيفيناغية هو أربعة وعشرون حرفًا. وإذا كانت التيفيناغية قد استوفت بعض حقها من الدرس اللغوي، فإنه لا يمكن الاعتماد عليها في فك رموز الكتابة اللوبية، لأسباب عديدة لعل أهمها على الإطلاق وجود اختلافات في نطق بعض الحروف اختلافًا جذريًا مثلاً رمز الحرف (ب، ⊙) في اللوبيا الذي ينطق (س) في الرموز التيفيناغية رغم أن شكلهما متشابه في كلتا الكتابتين. مما سبق، نجد أن النوميديين كانوا قد توصلوا إلى مرحلة مزدهرة من التطور والتفوق الحضاري خلال حكم أسرة الملك ماسينيسا، مما حمَّسهم إلى الاهتمام بالشؤون الحضارية، ولو لم يسد الاحتلال الروماني لكانت المملكة النوميدية قد واصلت ازدهارها وتوفقها في مختلف مجالات الحياة.

خاتمة

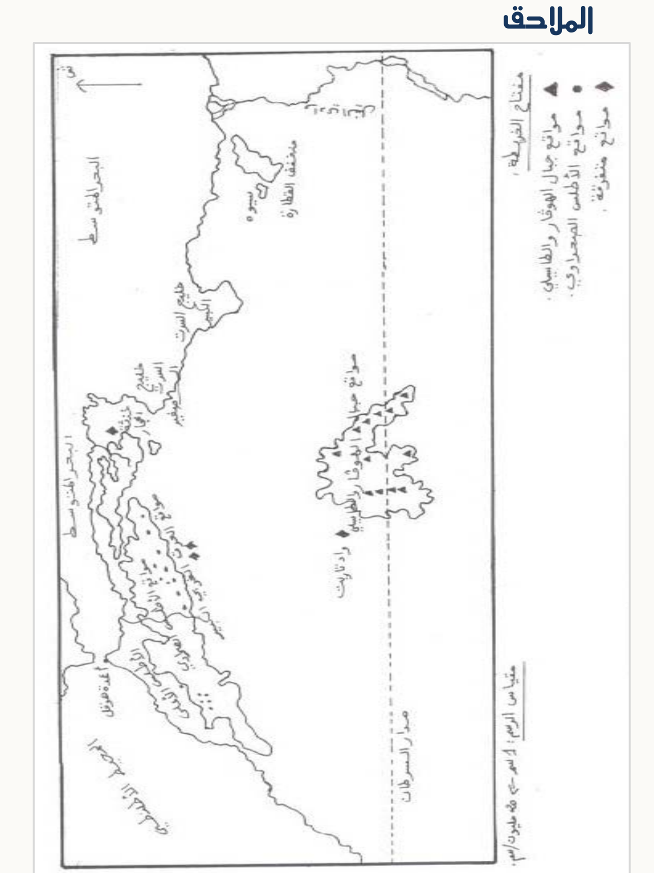
يستخلص من كل ما سبق، وبالاعتماد على المصادر المتنوعة المادية والكتابية، أن الإنسان المغاربي الصحراوي القديم كان يشكل منظومة اجتماعية عبر مراحل تاريخه الطويل، وأنه كان جزءً من سكان بلاد المغرب القديم المتدين في المنطقة المحصورة بين غرب وادي النيل شرقًا وسواحل المحيط الأطلسي غربًا.

لقد صنع الإنسان الصحراوي القديم حضارات منذ عصور ما قبل التاريخ، فكان يعرف بالإنسان النيوليتي الصحراوي، وساد في وقت كان المغرب القديم يمثل وحدة جغرافية متكاملة أو حضاراته كانت مرتبطة ببعضها بعضًا، ودليل ذلك أنه كانت لها خصائص مشتركة فيما بينها.

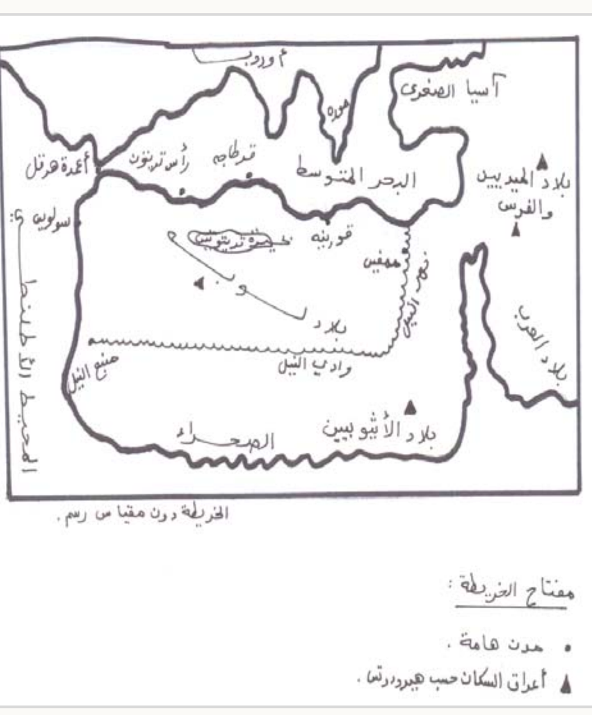
وعلى امتداد مساحة بلاد المغرب القديم، فإن الإنتاج الحضاري في فترة عصور ما قبل التاريخ كانت مادته الأساسية الحجارة. أما السلالة البشرية فكانت قادرة على التفكير الصحيح في تأمين حاجياتها الضرورية ، وقد عُرف عن الإنسان المغاربي الصحراوي القديم المنتمي لمرحلة عصور ما قبل التاريخ شبه نسقه الحضاري بالإنسان الأطلسي في منطقة المتوسط، كل أولئك كانوا متشابهين في نمط حياتهم اليومية التي اعتمدت على الدقة في صناعة الأدوات التي تميزت بالتعدد والتنوع في شكل وحجم وهدف الأداة المصنوعة.

كما أشارت الدلالات الأثرية بأنه من ناحية الصفات التشريحية والسلوكية واللغوية، فإن الإنسان الصحراوي وإن كانت من السلالة العرقية الزنجية إلا أنه كان يشبه إلى حد كبير الإنسان الحالي، غير أنه لم يرق فقط إلى عملية تدوين مهاراته وثقافته إلا من خلال الرسم الصخري الذي اعتبرت مواضيعه نواة أولى للرموز الكتابية النوميدية والتيفيناغية في ما بعد. أما في الفترة التاريخية فإن الإنسان المغاربي الصحراوي تكتل في مجموعات قبلية كبرى، ومعرفتنا به كانت من خلال الوثائق التاريخية الكتابية التي تشكِّل لنا مصدرًا أساسيًا يخبرنا عن حدود ومجالات سكان المغرب القديم.

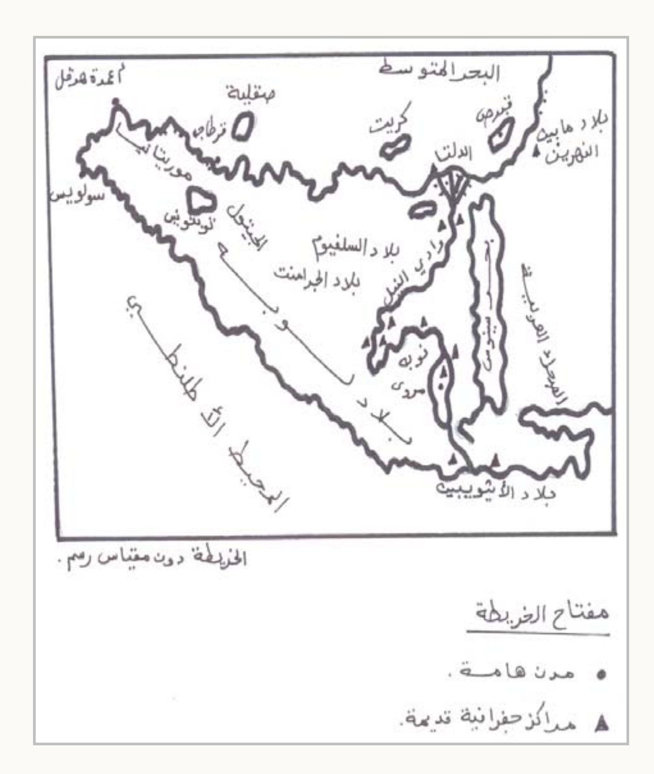
الملاحق



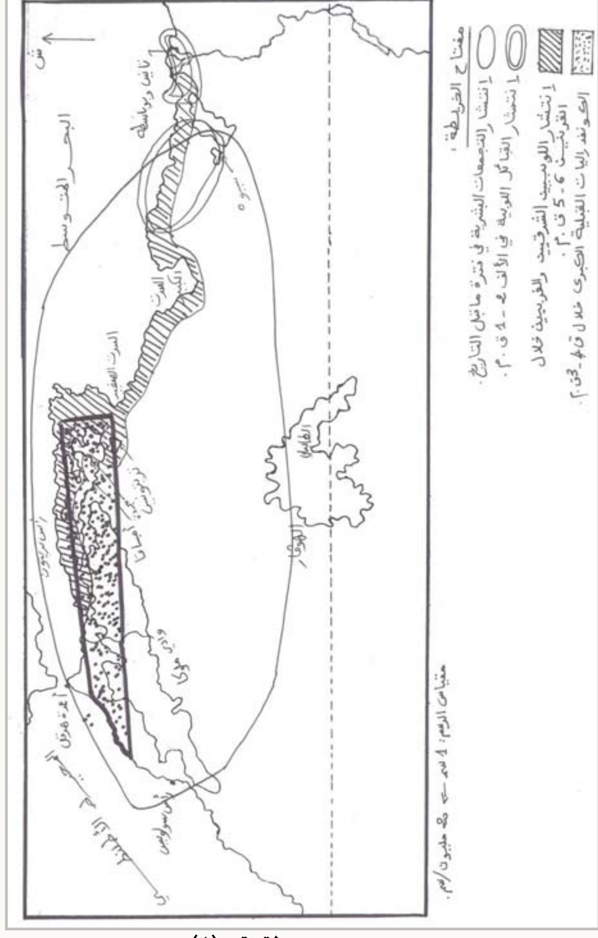
خريطة رقم (١)
أهم مواقع الرسوم الصخرية في المغرب القديم



خريطة رقم (٢)
جغرافية بلاد "لوبه" حسب هيرودوتس



خريطة رقم (٣)
جغرافية المغرب القديم حسب استرابون



خريطة رقم (٤)
تطور المجتمع اللوبي في المغرب القديم
حسب المصادر الكتابية والمادية

الهوامش:

(1) John Pierre Mohen et Yvette Taborin , ***Les sociétés de la préhistoire***, 1ère éd., Hachette, Paris, 2005, P. 5 .

(2) Denis Vialou, ***La préhistoire (Histoire et Dictionnaire)***, éd . Robert Laffont, Paris, 2004 , P . 29.

(3) André Leroi – Gourhan , ***Dictionnaire de la préhistoire***, P . U . F ., Paris, 1997, P. 1022.

(4) J . P . Mohen et Yvette Taborin, Op . – cit . , P. 6.

(5) Denis Vialou, Op . – cit. , P. 18.

(6) Ibid , P . 18 .

(7) John Pierre Mohen et Autres, ***Histoire de l ' Humanité***, Tome: II, - De 3000 à 700 av. J.C, 2ème éd., EDICEF, Paris, 2001, P. 9.

(٨) لاحظت المدرسة الفرنسية أن الخصائص المورفولوجية للإنسان المغاربي القديم الصحراوي الحفري جديرة بالبحث، فانصب الاهتمام الأكاديمي على دراسة مجتمعات ما قبل التاريخ بهدف معرفة العناصر والأقوام البشرية التي عاشت في المنطقة، ولأن الإنسان يختلف عن الحيوانات بقدرته على التفكير حيث تعد ظاهرة التفكير ميزة الإنسان، فلا بد لها من جهاز عضوي شديد التعقيد في البناء والتنظيم، ومن هنا يبدأ دور علم الباليونثروبولوجيا الذي برعت فيه المدرسة الفرنسية، و يعتبر فرعًا متخصصًا من فروع الأنثروبولوجيا، ويتعلق باكتشاف وتحليل البقايا الحفرية والأثرية لما بين (١٠ – ١٥) مليون سنة الأخيرة، فهو بذلك علم التاريخ التطوري للإنسان ويشمل أيضا الرئيسات، إذ يعنى بالدراسة العلمية المصاحبة للتطور البيولوجي والثقافي فلإنسان الحفري، ويعني كذلك انثروبولوجيا ما قبل التاريخ، وتهتم بعنصرين: الأول يتعلق بمدى تطابق الآثار البشرية للإنسان الحفري لسلالة ما مع مختلف البقايا في مناطق العالم، وكذا البحث في خصائصها المعيشية. والثاني يتعلق بضبط وتهيئة قوانين لتصنيف الإنسان الحفري ضمن بيئته الطبيعية القديمة، أي دراسة كل ما يتعلق بالسلسلة الإنسانية وعلاقاتها الحضارية. ولذلك فالباليونثروبولجيا لا زالت اتجاه علمي حديث جدًا وذات مفهوم قابل للتوسع ليس ليشمل الجانب البيولوجي فقط، وإنما يتعداه إلى بقية الجوانب التاريخية والإثنولوجية معتمدة على المادة الأثرية التي تعكس سلوك الإنسان الحفري وتعبر عن احتياجاته بهدف رسم صورة لأساليب حياته اليومية وعملياته الثقافية عبر ملايين السنين. لمزيد من المعلومات أنظر:

- Olivier Dutour et Autres , ***Objets et Méthodes en Paléoanthropologie*** , 1ère éd . , C . T . H . S . , Paris , 2005 , P . 15 .

(٩) عبد الرزاق قراقب، وعلي مطيمط ، حضارات ما قبل التاريخ في تونس والبلدان المغاربية ، ط . ٢، المطبعة العربية، تونس، ١٩٩٣، ص ٣١.

(10) J. Leclant et P. Huard, ***La culture des chasseurs du Nil et du Sahara***, T: II, éd. C.R.A.P.E., Alger, 1979, P. 481.

(11) J . Leclant et P. Huard, Op. – Cit. , P. 481.

(١٢) محمد الصغير غانم، **مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم**، ط.١، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٧، ص. (١٣٣ - ١٣٨).

(١٣) غابريل كامبس، **العصر الحجري الحديث في منطقة البحر المتوسط (التقنيات وأنماط العيش)**، ترجمة: علي التومي والطيب العشاش، ط . ١، دار أليف للنشر، تونس، ٢٠٠٠، ص. (٢٣ - ٢٦).

(14) J . P. Mohen et Yvette Taborin, Op . – Cit., P. 230.

(15) J. P . Mohen et Yvette Taborin. Op – cit. , P. 230.

(١٦) عبد الرزاق قراقب، وعلي مطيمط، المرجع السابق، ص (٧٧ – ٧٨).

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٣.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449



(18) Ginette Aumassip, *La recherche préhistorique en Algérie*, Al – Insan, N: I, C.R.A.P.E., P. 31.

(١٩) محمد الصغير غانم، "**المحتوى التاريخي للرسوم الصخرية (المعطيات الجغرافية والمناخية)**"، مجلة الأصالة، عدد: ٧٢، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٧٩، ص ٧٠.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٧١.

(٢١) رشيد الناضوري، **المدخل في التحليل الموضوعي المقارن للتاريخ السياسي والحضاري في جنوب غربي آسيا وشمال أفريقيا**، ج.١، -مرحلة التكوين والتشكيل الحضاري من العصر الحجري الحديث إلى الألف ٣ ق م.-، دار الجامعة العربية، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٥٣.

(٢٢) علي التجاني الماحي ، "**استئناس الحيوان والتحولات الإحيائية البيئية والاقتصادية والثقافية**"، مجلة أدوماتو، ع: ٤، الرياض، جويلية ٢٠٠١، ص ٤٩.

(٢٣) محمد الصغير غانم، **مواقع وحضارات ما قبل التاريخ في بلاد المغرب القديم**، ص. (١٤٩ – ١٨١).

(٢٤) رشيد الناضوري، **المغرب الكبير**، ج. ١ – العصور القديمة-، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣٩.

– Ginette Aumassip , *Trésors de l'Atlas*, éd . E.N.L. , Alger , P.P. (15 - 17).

(٢٥) فراس السواح، **دين الإنسان**، ط. ٤، دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٢، ص. (١٧٢ – ١٧٥).

(٢٦) محمد الصغير غانم، "**المحتوى التاريخي** ..."، ص ٧٧.

(٢٧) علي التجاني الماحي، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢٨) محمد الصغير غانم، **مواقع وحضارات** ......، ص ١٢٧.

(٢٩) محمد سحنوني، **ما قبل التاريخ**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٤، ص ١٢٧.

(٣٠) ديفيد فيليبسون، **علم الآثار الأفريقي**، ترجمة: أسامة عبد الرحمن نور، منشورات ELGA، مالطا، ٢٠٠٢، ص ٢٤٦.

(31)Hérodote , Op.-Cit.,P.261.

(٣٢) **خليج السرت الكبير**: يقع على سواحل ليبيا الحالية، أما **بحيرة تريتونيس**: فتعرف حاليًا بشط الجريد التونسي، أما **أعمدة هرقل**: فهي مضيق جبل طارق حاليًا.

(33) Stéphane Gsell, *Textes relatifs à l 'histoire de l 'Afrique du Nord (Hérodote)*, Alger, 1915, P.241.

(34) Polybe, *Histoire*, trad. Par: A.Raussel, éd. Pleide, Paris, 1970, P. 33.; Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile*, Trad. par : Ferdinand Hoefer, Tome: III, éd. Adolphe Delahays, Paris, 1851, P. 2.

(٣٥) **استرابون**: أو سترابو، ولد في أماسيا على سواحل بحر مرمرة، حوالي ٦٣ ق.م، وكان من أصول إغريقية، ولذلك يعتبره بعض المؤرخين إغريقيًا، واصل تعليمه بروما حوالي ٤٤ ق.م، وكان على دراية كبيرة بتاريخ روما. لمزيد من المعلومات أنظر: علي فهمي أخشيم، **نصوص ليبية**، منشورات تامغناست، طرابلس، ص ٥٨.

(36) Strabon, *Géographie de Strabon*, Tome: I , - La Libye -, trad. par: Amédée Tardieu, Librairie Hachette , Paris , 1881 , P . 1 .

(٣٧) **ستاد واحد**: هي وحدة قياس إغريقية، ويقدر ستاد واحد بحوالي: ١٧٧.٦ متر. لمزيد من المعلومات أنظر:

Hérodote , Op. cit. , P. 263.

(38) Strabon, Op . – Cit. , P. 1.

(39) Strabon , Op . – cit . , P .2.

(40) **بلينوس الأكبر**: يعرف كذلك ببلينوس الكبير أو القديم تمييزًا له عن ابن اخيه بلينوس الصغير أو الشاب ، ولد في غاليا حوالي ٢٣ للميلاد ، كان ضابطًا من طبقة الفرسان بأفريقيا، شغل مناصب في عهد الإمبراطور فسباسيان، مات مختنقا بفيزوف سنة ٧٩ للميلاد أثناء رصده ظاهرة انفجار البركان الشهيرة. لمزيد من المعلومات أنظر: علي فهمي أخشيم، المرجع السابق، ص ٧٦.

(41) Pline l ' ancien, *Histoire Naturelle*, Tome: V, - L' Afrique du Nord -, trad. par: jehan Desanges , Les belles lettres, Paris, 1980, P. 77.

(42) Ibid, P. 64.

(٤٣) **سالوستيوس**: من أشهر مؤرخي الإمبراطورية الرومانية، وهو غايوس كريسبوس سالوستيوس، ولد حوالي ٨٦ ق.م، كان مقربًا لقيصر، شغل منصب بريتور سنة ٤٨ ق.م، كتب مؤامرة كاتيلينا حوالي ٤٢ق.م، والحرب اليوغرطية سنة ٣٨ق.م، ثم التواريخ، مات سنة ٣٥ ق.م. لمزيد من المعلومات أنظر: العربي عقون، المؤرخون القدامى غايوس كريسبوس سالوستيوس وكتابه حرب يوغرطة، ط. ١، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ٢٠٠٦، ص (٢٤ – ٢٨).

(٤٤) سالوستيوس، **حرب يوغرطة**، ترجمة: محمد الهادي حارش، ط. ١، منشورات دحلب، ١٩٩١، ص ٣٢. لمزيد من المعلومات أنظر:

Salluste, Œuvres complètes (*Guerre de Jugurtha, Conjuration de Catilina, Histoire Romaine*), trad. Par: Charles du Rozier et Yves Germain, éd. Paléo, Paris, 2003, P. 22 .

Salluste, Op. – Cit. , P. 22.

(45) Le Général Faidherbe, *Collection complète des Inscriptions Numidiques* (Libyques), Librairie A. Franch, Paris, 1870, P.6.

(46) Jinnette Aumassip, Op . – Cit , P. 16. St. Gsell, H.A.A.N., T . I , P. 101.

(47) E.Litman, **"L'Origine de l'Alphabet Libyque"**, J. Asia. , P. 120.

(48) Salem Chaker et Slimane Hachi, "**A propos de l'origine de l'âge de l'écriture libyco-berbère**", éd. PEETER, Paris, 2000, P.104.

(49) اهتم اللغوي سالم شاكر بهذه العلاقة اهتمامًا كبيرًا في دراساته القيمة الآتية في مجلة ليبيكا:

Salem Chaker , "*Quelques considérations générales sur la langue des Touaregs*", Libyca, T: XXV, 1977, P.P. (205 - 217). Et: Salem Chaker, "**La situation linguistique dans le Maghreb Antique**", Libyca, T: (XXVIII , XIX), (1980 - 1981). P.P. (185-139).

(50) Phillipe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'Antiquité*, 2ème éd., Imprimerie Nationale, Paris, 1892, P.P. (324 -325).

(51) Otto Meltzer, *Geschichte Der Karthager* , Zweiter Band , Weidmnnsche Buchhandlung , Berlin , 1896 , P. 122.

(52) James Février, *Histoire de l'écriture*, éd. Payot, Paris, 1959, P. 325.

(53) في مسألة نشوء الكتابة و تطورها من المشافهة التي تعد وسيلة قوية واداة مفعمة بالقوة التعبيرية والقيم الفنية، لمزيد من المعلومات أنظر: والتر أونج، **الشفاهية والكتابية**، ترجمة: حسن البنا عز الدين، ط.١، ع: ١٨٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٤، ص ٥٢. مصطفى ناصف، **اللغة والتفسير والتواصل**، ط.١، ع: ١٩٣، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥، ص. (٩- ٢٣).

(٥٤) هي لغة أهل أثينا وكانت لغة الكتابة في القرنين الخامس والرابع ق.م التي ألفت فيها روائع الأدب والفلسفة ، واللغة اليونانية هي إحدى الفروع

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



الهامة في الأسرة المتعددة اللغات المعروفة بالهندو أوروبية والتي تضم اللغة اللاتينية وما اشتق منها من لغات أوروبا الغربية كالإيطالية . **لمزيد من المعلومات أنظر** : مفيد رائف العابد ، المدخل إلى اللغة اليونانية ، ط . ١ ، منشورات جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٧٧ ، ص. ص. (٣ – ٧) .

(٥٥) بمعنى أن الإغريقية والبونية هما لغتان متطورتان وكتابتان لكل منهما منظومتها النحوية والصرفية الخاصة بها ، ونود الإشارة هنا إلى أنه رغم تهلين النوميديين في المدن أسوة بأسرة مسنسن إلا أنهم لم يكتبوا خلال هذه الفترة باليونانية ، وعلى افتراض أنهم كتبوا فالثابت أثريا أنه لم يصلنا شيء منها ، والوحيد الذي كتب كان يوبا الثاني (٥٠ – ٢٣ ق.م) بعد الاحتلال الروماني وكردة فعل على الثقافة اللاتينية ، كما أن الكتابة اليونانية في المغرب القديم قد أكب علماء اللغة على دراستها فيلولوجيا وخاصة الباحثين من جامعة قار يونس ببنغازي ، وكذا الأمر بالنسبة للبونية التي اهتم بدراستها أعضاء هيئة التدريس بجامعة منوبة .

(56) *J.Février , **Histoire de l'écriture** , éd. Payot , Paris , 1959 , P. 321.*

(٥٧) **القس فولجانسيوس**: هو فابيوس كلاوديوس جورديانوس ، يعد من آباء الكنيسة الكاثوليكية في المغرب القديم خلال القرن الخامس للميلاد ، ولد سنة ٤٥٨ م في لبتيس (فريانة بتونس) من عائلة أرستوقراطية، درس اليونانية واللاتينية، عيد ملاحظا لجباية الضرائب في إقليم المزاق، زار خلال ذلك الأديرة التي أسسها القديس أوغسطينوس ووقف عن كثب حول الممارسات الدوناتية والثورة الاجتماعية المعروفة بالدوارين، وعاش مع النوميديين وكتب عن عاداتهم وديانتهم، ثم تفرغ للعبادة إذ كان مرهف الحس، أصبح أسقف روسبي، وترك مؤلفات كثيرة منها كتاب حول تجسيد المسيح والرد على شبهات الدوناتية، وكان انتاجه غزير وعلى نهج أوغسطينوس. **لمزيد من المعلومات انظر**:

-Louis-Antoine Augustin Pavy, ***Les Saints de l'Algérie , Imp. Marc Aurel éditeurs***, Valence, 1857 , P.P. (43 - 48).

(58) St . Gsell , H.A.A.N., T . VI , P. P. 94 – 95 .

(59)G. Camps , Op. – Cit , P.- P. (270 - 271) .

(60) M. Reboud , ***Recueil des inscriptions Libyco*** – Berbères, imp. Adrian Leclaire, Paris, 1870, P. 7 .



تطور شكل السكة الموحدية من خلال أربعة نماذج غير منشورة للدرهم المستدير



محمد موشموش

أستاذ مساعد – قسم التاريخ

جامعة المسيلة

الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد موشموش، تطور شكل السكة الموحدية من خلال أربعة نماذج غير منشورة للدرهم المستدير.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٣٣ – ٣٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

العُملات والنقود الإسلامية يُطلق عليها لفظ السكة الذي يعبِّر عن معان متعددة تدور كلها حول النقود التي تعاملت بها الشعوب العربية والإسلامية من دنانير ذهبية ودراهم فضية وفلوس نحاسية. ويقصد بلفظ السِّكة أحيانًا تلك النقوش التي تزين بها هذه النقود على اختلاف أنواعها. وأحيانًا أخرى يعني قوالب السك التي يُختم بها على العملة المتداولة، كما يطلق أيضًا على الوظيفة التي تقوم على سك العملة تحت إشراف الدولة. ويعرض هذا المقال لتطور شكل السكة الموحدية من خلال نشر ولأول مرة أربعة نماذج من دراهم نادرة مستديرة الشكل محفوظة في المتحف الوطني للآثار القديمة في الجزائر.

مقدمة

تعتبر الدولة الموحدية،[١] وهي من أعظم دول المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، دولة ذات فكر فلسفي مبني على التوحيد، إذ استطاع المهدي ابن تومرت وهو المؤسس الروحي لهذه الدولة أن ينتدب بطانة حكيمة اتسمت بالولاء له وبالذود عن أفكاره. فكان عبد المؤمن بن علي[٢] من أهم الشخصيات في بطانة المهدي ابن تومرت، حيث برز كقائد ميداني وسياسي، واستطاع بعد توليته إمارة الموحدين توحيد المغرب الإسلامي من إفريقية إلى غاية المحيط الأطلسي، كما ضم الأندلس إلى ممتلكاته متخذًا من مراكش عاصمة له، فساد الأمن والأمان مما جعل المغرب الإسلامي عامة ومدينة مراكش خاصة مقصدًا للعلماء والصناع، فازدهرت كل مناحي الحياة خاصةً العمران والتجارة.

ومن المعلوم أن السكة تعتبر مظهرًا من مظاهر سلطة الخليفة أو الأمير، أو مَن ينوب عنه حيث يقول ابن خلدون: "اعلم أن للسلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبذخ، فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته، فلنذكر ما هو مشتهر منها مبلغ المعرفة، فمن شارات الملك اتخاذ الآلة...... والسكة وهي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس........)،[٣] وهي كذلك مصدر من مصادر التأريخ التي لا يمكن الطعن فيها، إذ تكشف لنا الكثير من الحقائق التاريخية والفنية التي أهملها الباحثون والمؤرخون، وتصحح ما كان يعتقده الباحثون حول الصناعة الفنية للسكة؛ وهذا ما سوف نفرده في هذه الدراسة من خلال تخريج أربعة نماذج لدراهم نادرة مستديرة الشكل محفوظة بالمتحف الوطني للآثار القديمة بالجزائر.

خصائص السكة الموحدية

أولاً: الدينار الموحدي

انفردت السكة الموحدية عن بقية المسكوكات الإسلامية في الزخرفة الداخلية للدينار الذهبي، حيث أحيطت كتابة مركز الوجه والظهر بمربعين متوازيين، تلامس أركان المربع الخارجي الدائرة الداخلية لهامش الدينار مكونة بذلك أربعة أوتار نقشت عليها كتابة هامش الوجه والظهر. ودام هذا الطراز طوال فترة حكم عبد المؤمن

بن علي وابنه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ – ٥٥٨هـ / ١١٦٣ – ١١٨٤م). (اللوحة ١).

النموذج الأول:[٤]

رقم الجرد: (II.N.0212)

المادة: الذهب

السمك: ١ مم.

القطر: ٢٠مم.

الوزن: ٢.٥ غ.




مركز الوجه	مركز الظهر
لا إله إلا الله محمد رسول الله	المهدي إمام الأمة القائم بأمر الله
هامش الوجه	**هامش الظهر**
بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين	أبو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين الحمد لله رب العالمين

اللوحة رقم (١)

دينار موحدي ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

عمل أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي (٥٨٠ - ٥٩٥هـ / ١١٨٤ - ١١٩٩م) على مضاعفة وزن الدينار للرفع من قيمته نظرًا لضخامة الدولة الموحدية وقوتها آنذاك، وفي ذلك يقول إبن عذارى المراكشي: "ولم تزل همة المنصور تتبع جزيئات المملكة بالتفخيم.....فرأى أن الدينار القديم يصغر عن مرأى ما ظهر بالمملكة من المنازع العالية....فعظم جرمه ورفع قدره بالتضعيف..."[٥] وهذا الطراز بقي سائد إلى غاية الفترة المبكرة من التواجد العثماني بالجزائر. (اللوحة ٢)

النموذج الثاني:[٦]

رقم الجرد: (II.N.0186).

المادة: الذهب

السمك: ١ مم.

القطر: ٢٨مم.

الوزن: ٤.٨ غ.



مركز الوجه	مركز الظهر
بِسمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	القائم بأمر الله الخليفة
والحمد لله وحده	ابو محمد عبد المومن بن
لا اله الا الله	علي أمير المؤمنين
محمد رسول الله	أمير المؤمنين ابو يعقوب
المهدي امام الامة	يوسف أمير المؤمنين
هامش الوجه	**هامش الظهر**
والهكم اله واحد	امير المؤمنين
لا إله إلا هو الرحمن الرحيم	ابو يوسف يعقوب
وما أصابك من نعمة فمن الله	بن أمير المؤمنين
و ما توكلي إلا بالله	بن أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٢)

دينار موحدي ضرب باسم أبي يوسف يعقوب المنصور

ثانيًا: الدرهم الموحدي

من المتعارف عليه لدى الباحثين والمختصين في علم المسكوكات[٧] أن الموحدين هم أول من ضربوا دراهم مربعة الشكل، ويدل على ذلك أن جميع النقود المتداولة في العالم الإسلامي شرقه وغربه كانت مستديرة الشكل، وتتألف من كتابتين هامشية ومركزية في العهد الأموي والعباسي والفاطمي، ولكن بمجيء الموحدين اختفى هذا الأسلوب الصناعي الفني في إنتاج النقود وحل محله ابتكار الشكل المربع المتميز بكتابتين مركزيتين على الوجه والظهر. ولكن يطلعنا المتحف الوطني للآثار القديمة مرة أخرى على نماذج جديدة من السكة الفضية الموحدية لتعطي تحليلاً جديدًا حول الصناعة الفنية للدراهم الموحدية وتسميتها، ومن خلالها يمكن إعطاء تصور جديد لتطور الدرهم الموحدي، وهذا حسب النماذج التالية:

٢/١- الدرهم المستدير:

يتضح جليًا من خلال هذه النماذج أن هذه القطع ضربت في عهد الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي، ولم نجد لها مثيل من خلال فحصنا للنماذج المتوفرة في المتاحف الجزائرية، أو من خلال الدراسات السابقة التي تناولت السكة الإسلامية بالمغرب الإسلامي، حيث أن جميع الدراسات اتفقت على أن الدراهم الموحدية مربعة الشكل، وحسب هذه النماذج يمكن إعطاء قراءة جديدة لتطور الدرهم الموحدي، بقولنا أن الموحدين ضربوا في أول دولتهم وفي عهد عبد المؤمن بن علي دراهم مستديرة الشكل (اللوحة: ٣، ٤، ٥، ٦)،[٨] حيث نُقش على مركز الوجه الشعار المعهود على السكة الموحدية، وعلى مركز الظهر اسم الخليفة عبد المؤمن بن علي،

وليس لدينا دليل يمكننا من معرفة ما إذا كانت هذه النماذج قد اختفت بعد وفاة أمير الموحدين عبد المؤمن بن علي، أو استمرت بعده؟

النموذج الأول: (اللوحة ٣).

رقم الجرد: II.N.0992

المادة: الفضة

القطر: ١٨ مم

الوزن: ١.٤ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	ابو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٣)

درهم من الفترة الموحدية ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

النموذج الثاني: (اللوحة ٤)

رقم الجرد: II.N.0993

المادة: الفضة

القطر: ١٨ مم

الوزن: ١.٣ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	ابو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٤)

درهم من الفترة الموحدية ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

النموذج الثالث: (اللوحة ٥)

رقم الجرد: II.N.0994

المادة: الفضة

القطر: ١٥ مم

الوزن: ١.٤ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	ابو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٥)

درهم من الفترة الموحدية ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

النموذج الرابع: (اللوحة ٦)

رقم الجرد: II.N.0995

المادة: الفضة

القطر: ١٨ مم

الوزن: ١.٤ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	ابو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٦)

درهم من الفترة الموحدية ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

٢/٢- الدرهم المربع:

ضرب عبد المؤمن بن علي دراهم مربعة الشكل وصغيرة الحجم، ومن خلال تتبعنا للقطع المحفوظة بالمتحف الوطني للآثار القديمة وجدنا أن أوزانها تنحصر ما بين ٠,٦غ، و ١,٧غ، وهذا ما

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

جعلنا نتساءل هل هذه القطع المربعة الشكل عبارة عن دراهم أم أجزائها؟

إذا تتبعنا أوزان الدرهم الإسلامي منذ الفتح إلى غاية الفترة الموحدية نجد أنها تنحصر ما بين ١,٩ غ ، و٢,٩٠غ، أما القطع المحصورة ما بين ٠,٨غ، و١,٧غ[٩] ما هي إلا أجزاء للدرهم، ويؤكد النص التاريخي الذي أفرده عبد الواحد المركشي أن سكان المغرب الإسلامي اعتادوا استعمال الصروف من أجزاء الدراهم حيث قال: "....بلغني من طرق عدة أن يحيى بن العزيز كان في مجلس عبد المؤمن بن علي يومًا، فذكروا تعذر الصرف، فقال يحيى: أما أنا فعلي من هذا كلفة شديدة، وعبيدي كل يوم يشكون إلى ما يلقون من ذلك، ويذكرون أن أكثر حوائجهم لقلة الصرف، وذلك أن عادتهم في بلاد المغرب يضربون أنصاف الدراهم وأرباعها وأثمانها والخراريب، فيستريح الناس في هذا وتجري هذه الصروف في أيديهم فتتسع بياعاتهم، فلما قام يحيى بن العزيز من المجلس، أتبعه عبد المؤمن ثلاثة أكياس صروف كلها ......).[١٠]

النموذج الأول:[١١] (اللوحة ٧)

رقم الجرد: II.N.0299

المادة: الفضة

الضلع: ١٢×١٢مم

الوزن: ٠.٥ غ

السمك: ١ مم




الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	ابو محمد عبد المؤمن بن علي أمير المؤمنين

اللوحة رقم (٧)

درهم موحدي ضرب باسم عبد المؤمن بن علي

كما ضرب الموحدون دراهم مربعة الشكل على شاكلة دراهم عبد المؤمن بن علي، ولكن تختلف عنها من حيث الصيغ الواردة منها هذين النموذجين:

النموذج الأول:[١٢]

رقم الجرد: II.N.0301

المادة: الفضة

الضلع: ١٢×١٢مم

الوزن: ٠.٧ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الحمد لله رب العالمين	الأمر كله لله لا قوة إلا بالله

اللوحة رقم (٨)

درهم موحدي

النموذج الثاني:[١٣]

رقم الجرد: II.N.0309

المادة: الفضة

الضلع: ١٤×١٤مم

الوزن: ١.٥ غ

السمك: ١ مم



الوجه	الظهر
الله ربنا	لا إله إلا الله
محمد رسولنا	الأمر كله لله لا قوة إلا بالله
المهدي امامنا	تلمسان

اللوحة رقم (٩)

درهم موحدي

خاتمة

من خلال النماذج الجديدة التي أفردناها يمكن القول؛ أن الدراهم الموحدية كانت مستديرة على عهد الأمير عبد المؤمن بن علي، في حين كانت أجزاء الدراهم من الأرباع والأثمان تضرب مربعة الشكل، أما أعقابه فجعلوا كل الدراهم وأجزائها مربعة الشكل، ومن ثَم أصبح هذا الطراز نموذجًا لكل الدراهم ما بعد الدولة الموحدية في المغرب الإسلامي والأندلس.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

الهوامش:

(١) إن التقاء عبد المؤمن بن علي بالمهدي بن تومرت ببجاية بمسجد ملالة سنة ٥١٣ هـ / ١١١٩ م نقطة تحول في تاريخ المغرب الإسلامي، حيث نعلم أن عبد المؤمن بن علي كان عازما على الذهاب للمشرق في طلب العمل، فحثه ابن تومرت على البقاء بالمغرب الإسلامي برفقته، ثم توجها إلى مدينة فاس مرورا بأهم المدن مثل وهران، وتلمسان، ثم أغادير، وحين وصولهم إلى فاس بلغ والي أمر إبن تومرت، فجمع الفقهاء للمناظرة، فغلبهم ابن تومرت، فعزم الوالي على إخراجهم من فاس. فنزل ابن تومرت مع أصحابه بمراكش، مارين بكل من مغيلة ومكناس، ثم وصلوا إلى سلا. بيد أنه وقعت مناظرة بينه وبين فقهاء مراكش، فغلبهم، فحثوا علي بن يوسف بن تاشفين بسجنه، ولكنه أبى، فأخرجه من مراكش. ونتيجة لكل هذه المحطات والتقلبات في البلاد، بدأت حنكة عبد المؤمن بن علي تشتد و تقوى، وتطلعه لتوحيد بلاد المغرب الإسلامي ترتسم. نزل ابن تومرت تنمل التي سوف تصبح المدينة المقدسة للموحدين، فبايعه أصحابه وأولهم عبد المؤمن بن علي تحت شجرة الغروب سنة ٥١٨ هـ / ١١٢٤ م. بدأ أول احتكاك مع المرابطين سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٩ م، قرب مدينة مراكش، وكانت هذه الحادث قاسية جدًا على المهدي بن تومرت، حيث انهزم الموحدين أشر هزيمة، وتأثر ابن تومرت كثيرًا مما جعله يلزم الفراش حتى إخراجه إلى قبره في يوم ٢٩ رمضان سنة ٥٢٤ هـ، وأخفى أصحابه موته ثلاثة سنوات، ثم أعلن على ذلك سنة ٥٢٧ هـ / ١١٤٢ م، ثم بويع عبد المؤمن بالخلافة في نفس السنة. إن انتقال الإمارة إلى عبد المؤمن جعلت المغرب الإسلامي يمر من مرحلة التمزق، وشتات الفقهي إلى الوحدة الدينية القائمة على التوحيد وإتباع أصول الدين، ونبد البدع، والفروع الغير مؤسس، هذا ما جعل شوكته تقوى وتمتد إلى غاية فتح جميع المغرب الإسلامي بدءً بمعركة بلاد الحاجا سنة ٥٣٣ هـ / ١١٤٤ م وفرار علي بن يوسف المرابطي إلى مراكش منهزما، إلى غاية فتح مدينة وهران سنة ٥٣٤ هـ / ١١٤٥ م. وفي سنة ٥٥٥ هـ / ١١٦٨ م استكمل عبد المؤمن فتح إفريقية و طرد النورمانديين من المهدية فدان له كل المغرب الإسلامي. للمزيد من التفاصيل حول الدولة الموحدية أنظر: عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، تحقيق محمد العريان، ط٣، (د ت)، ص ٥٦، ٢١٠. وكذلك: . أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب**، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥، ص ٢١٢. وكذلك: . ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله الوارثين**، تحقيق عبد الهادي التازي، السفر الثاني، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ١٣٣٨ هـ / ١٩٦٤ ، ص ٢٨. و كذلك: . البيدق أبو بكر بن علي الصنهاجي، **أخبار المهدي ابن تومرت**، تقديم عبد الحميد حاجيات، ط٢، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ١٩٨٦، ص ٢٩. . و كذلك: . محمد المنوني، **حضارة الموحدين**، ط١، دار توبقال للنشر، المغرب ١٩٨٩م، ص ١٤، ٢٩.

(٢) **عبد المؤمن بن علي**: هو عبد المؤمن بن علي الكومي زناتي الأصل، وكان والده علي فخارًا يعمل النوافخ، وكان عبد المؤمن قد تطلب منذ صغره، ولزم المساجد لدرس القرءان، بويع بالخلافة سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٩ م، ووحد بلاد المغرب الإسلامي، ونظم الدولة الموحدية، وفرض الأمن إلى أن توفي في العشرة الأخيرة من جمادي الثاني سنة ٥٥٨ هـ / ١١٧١ م. للمزيد من التفاصيل أنظر: . ابن خلكان، **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، ج٣، تحقيق إحسان عباس، لبنان، دون تاريخ، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(٣) ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد الوافي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، مصر، ٢٠٠٦، الجزء الثاني، ص ٦٦٤.

(٤) هذا النموذج محفوظ في المتحف الوطني للآثار القديمة.

(٥) للمزيد من التفاصيل أنظر: ابن عذارى المراكشي، **بيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب**، قسم الموحدين، تحقيق محمد ابراهيم الكتاني وآخرون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م، ص١٨٢.

(٦) هذا النموذج محفوظ في المتحف الوطني للآثار القديمة.

(٧) ذكر الأستاذ درياس في كتابه "**تاريخ الجزائر من خلال المسكوكات**" أن الموحدين ضربوا دراهم مستديرة الشكل ولم يقدم صورة لهذه الدراهم، ولكنه أعطى المقاسات المتعلقة بها من حيث السمك وطول الضلع، والوزن، وهي بعيدة عن النماذج المقدمة في هذا المقال، وبعد تتبعنا لمصدر المعلومة وجدت أنه أخذ من مقال أرفرد بال والمنشور في هيسبيرس، ويذكر هذا الأخير من خلال دراسته لكنز وجد بمدينة تلمسان سنة ١٩٣٢م، (بعد فحصه لـ ٣٨٠٠ قطعة نقدية) أن كل هذه القطع مربعة الشكل تعود إلى الفترة الموحدية، بالإضافة إلى بعض النماذج تعود لأمراء بني هود بالأندلس، وذكر أن هذا الكنز يحتوي على قطعة وحيدة مستديرة الشكل و لكنه لم يتمكن من أخذ صورة لها وكذلك المقاسات، واكتفى بما قدم له من طرف المكلف بهذا الكنز، كما أشار طاهر راغب حسين في كتابه " **تاريخ نقود...**" إلى وجود الدرهم المستدير في السكة الموحدية ونقل ذلك عن هازرد في كتابه "The Numismatic History...... " ولكنه لم يقدم لنا صور حولها، وكذلك النقوش الكتابية المتضمنة لهذه الدراهم، كما أشار الدكتور صالح بن قربة إلى أن الموحدين ضربوا دراهم مستديرة الشكل، لكن صورة الدرهم المقدمة في دراسته لا تعود إلى الفترة الموحدية إذ هي دراهم تعود إلى دولة بني هود بالأندلس. للمزيد من التفاصيل أنظر: بن قربة صالح، **المسكوكات المغربية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين خلال القرون السادس والسابع والثامن الهجري الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر ميلادي، دراسة حضارية**، دار الساحل، الجزائر، ٢٠١١، ج٣، ص ٤٤٤. وكذلك درياس لخضر، **تاريخ الجزائر من خلال المسكوكات**، المتحف الوطني للآثار القديمة، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص١٥٠. وكذلك: طاهر راغب حسين، **تاريخ نقود دول المغرب من ٤٤١هـ إلى ٥٨٢هـ. دراسة في تاريخ والحضارة**، المغرب، ١٤١٥هـ / ١٩٩٩م، ط١، ص ١٣٤.

Alfred Bel. **A l'étude des dirhems de l'époque Al- mohade, d'apes un groupe important de ces monnaies récemment découvert à Tlemcen**, Hespéris, Tome XVI , Librairie la rose, Paris, 1933, p1,2.

(٨) هذه القطع وجد ضمن كنز وجد بمدينة الرمشي بولاية تلمسان محفوظة بالمتحف الوطني للآثار القديمة (المجموعة رقم: ١٧).

(٩) للمزيد من التفاصيل حول أوزان الدراهم الموحدية أنظر: صالح بن قربة، المرجع السابق، ص ٥٩٤.

(١٠) عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ٢٧٥، ٢٧٦.

(١١) هذا النموذج محفوظ بالمتحف الوطني للآثار القديمة.

(١٢) هذا النموذج محفوظ بالمتحف الوطني للآثار القديمة.

(١٣) هذا النموذج محفوظ بالمتحف الوطني للآثار القديمة.

السيد جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق الإسلامي في العصر الحديث

(١٢٥٤ – ١٣١٤هـ/ ١٨٣٩ – ١٨٩٧م)

د. أسامة عبد الله محمد الأمين

أستاذ مساعد – قسم التاريخ

مدير مركز التعليم عن بعد

جامعة بخت الرضا – جمهورية السودان

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أسامة عبد الله محمد الأمين، السيد جمال الدين الأفغاني: حكيم الشرق الإسلامي في العصر الحديث (١٢٥٤ – ١٣١٤هـ/ ١٨٣٩ – ١٨٩٧م).- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٣٨ – ٤٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

برز السيد جمال الدين الأفغاني في عصر أصيبت فيه الأمة الإسلامية بداء الاستعمار الأوربي فتم التمهيد للحديث عنه في هذه الدراسة البحثية بالشطر الأول من حياته حيث نشأته وطلبه للعلم وطوافه في البلدان حتى وصوله مصر. ثم عرض الشطر الثاني من حياته حيث البدء بالدعوة إلى مناهضة الاستعمار الأوربي لأنه كان يعتقد أنه هو مصدر الفساد والضعف في حياة الأمة الإسلامية. كما نادى أيضًا برفع المستوى الفكري والروحي للشعوب الإسلامية عبر نشر العلوم الثقافية الإسلامية وتجديدها وقد ترجم ذلك في جريدته(العروة الوثقى) التي كانت منارة لأهل الشرق الإسلامي عامة، والمسلمين خاصة، ونبراسًا لكل مجاهد يناضل في سبيل الحرية من أجل مناهضة التدخل الأجنبي في البلاد الإسلامية. لذا نستطيع أن نقول: إن حركة التجديد التي انبعثت في العالم الإسلامي وحركات التحرر من الظلم والاستعمار فيه استلهمت افكاره الثورية.

مقدمة

أدى احتكاك الأمة العربية والإسلامية بحضارات أوربا المسيحية في العصر الحديث، وسوء الإدارة العثمانية، والابتعاد عن تطبيق الشريعة الإسلامية إلى ظهور حركة اصلاحية في العالم الإسلامي عمت بعض البلاد الإسلامية نذكر منها مصر وشمال أفريقيا، والسودان، وتركيا، وأفغانستان حيث ظهر في هذه البلاد بعض دعاة الإصلاح لإنقاذ المجتمع الإسلامي مستغلين تدهور العالم الإسلامي عامة وأقطارهم خاصة وشرعوا في تنفيذ مخططاتهم الإصلاحية. وكما نشأ في البلاد العربية العديد من المصلحين والمجددين فقد نشأ في شبه القارة الهندية العديد من المصلحين ومن هؤلاء السيد جمال الدين الأفغاني.

وكانت الدوافع الحقيقية وراء كتابة هذه الدراسة ما يأتي:

١- كان السيد جمال الدين الأفغاني أول مشعل للحركات الإصلاحية في العصر الحديث فهو الذي بدأ حركة التوعية في البلاد الإسلامية وكشف واقعية المشاكل الاجتماعية للمسلمين وطرح طريق الإصلاح.

٢- كان السيد جمال الدين الأفغاني أول مَن طرح صيغة الإسلام الحضاري التي نعتقد أننا بحاجة إليها لحل مشاكلنا.

٣- أقتفى السيد جمال الدين الأفغاني آثار سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حيث تشرب مثله بحب الدين والوطن، وكره الظلم، وركز بصره على مكان الحق لا يساوم فيه ولا يتنازل. فلا أحد ينكر أن الفضل ينسب إليه في تحريك العالم الإسلامي نحو القضية الإسلامية والوطنية المتمثلة في قضية التحرر من الاستعمار الأوربي.

مولده ونشأته

ولد السيد جمال الدين بن السيد صفتر في سنة (١٢٥٤هـ-١٨٣٩م) بقرية أسعد أباد بأفغانستان وينتهي نسبه إلى الحسن بن

الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، ومن هنا لقب السيد في اسمه وأسماء آبائه لأنهم من آل البيت. وانتقل مع أبيه إلى مدينة كابل حيث درس علوم الثقافة الإسلامية من فقه وتصوف وفلسفة ودرس أيضًا اللغة العربية، والتاريخ ثم رحل إلى الهند لدراسة الرياضيات، واللغة الإنجليزية وبهذا يكون قد جمع بين الثقافة الإسلامية والثقافة الأوربية. وأتى بعد ذلك إلى بلاد الحجاز لأداء فريضة الحج في سنة (١٢٧٣هـ - ١٨٥٧م) ثم عاد إلى بلاده.[١]

اشتغل السيد جمال الدين الأفغاني بالسياسة وعاصر أطماع الإنجليز وتآمرهم على البلاد الإسلامية من أجل السيطرة عليها فعندما تغلب الأمير شير على أخيه محمد خان بمساعدة الإنجليز أضطر السيد جمال الدين الأفغاني الذي عرف بإخلاصه للأمير محمد خان مغادرة بلاده وسار إلى الهند، ولكن الإنجليز كانوا له بالمرصاد هناك واجبروه على الهجرة إلى مصر حيث أقام فيها أربعين يومًا في سنة (١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م)،[٢] رحل بعدها إلى الأستانة عاصمة الخلافة العثمانية بدعوة من السلطان عبد العزيز فقام بالعديد من الإصلاحات في الدولة العثمانية، وأخذ يوقظ المسلمين من غفلتهم مما أثار عليه رجال الدين وأتهمه شيخ الإسلام بالزندقة، وأضطر على إثر ذلك إلى مغادرة الأستانة في سنة (١٢٨٨هـ - ١٨٧١م) والعودة إلى مصر مرة أخرى.[٣]

السيد جمال الدين الأفغاني في مصر

احتفل الخديوي إسماعيل ورئيس وزرائه رياض باشا بالسيد جمال الدين الأفغاني حينما وصل إلى القاهرة، وشجعاه على الاستقرار فيها حيث تبين له مدى الخطورة التي تهدد الشرق الإسلامي، ففي بلاد مصر تتركز هجمات الاستعمار الأوربي فأعلن المقاومة ولم يكن نضاله ضد الاستعمار الأوربي أقل من معارضته لموقف الطبقات الحاكمة واستغلال الباشوات الشرقيين للشعوب الإسلامية، ومن هنا أقتنع بأنه يجب العمل للمحافظة على الوحدة الفكرية في أنحاء العالم الإسلامي، والعمل أيضًا على تسليح المجتمع الإسلامي بسلاح المدنية الغربية، بالإضافة إلى تحرير الشعوب الإسلامية من الاستعمار والاستبداد مبينًا أن الإسلام يعطي الشعب حق تقرير مصيره، وأن الأحداث السياسية التي تنتج عنها إقامة نظم الحكم الموجودة إثر الهجوم الغربي على الشرق الإسلامي لا يجوز قبولها، بل يجب الكفاح ضدها حتى تستقيم أو تزول لتحل محلها حكومات عادلة لتدافع عن حقوق الشعب وتعتبره واجبًا مقدسًا في عنق كل مسلم.[٤]

مكث السيد جمال الدين الأفغاني في القاهرة ثماني سنوات (١٢٨٨هـ - ١٢٩٦هـ/ ١٨٧١ - ١٨٧٩م) هي أخصب السنوات في تاريخ إنجازاته الفكرية والسياسية، ففيها قام بتدريس بعض العلوم الإسلامية والعقلية فألتف حوله الكثير من الطلاب الذين لعبوا دورًا هامًا في مستقبل مصر السياسي، منهم: محمود سامي البارودي، وسعد زغلول، ومحمد عبده، وعلي مظهر، وسليم نقاش، وأديب إسحاق، وغيرهم.[٥] ولما شاهد السيد جمال الدين الأفغاني بعينه فرض الوصاية الأجنبية على مصر سنة (١٢٩٣هـ - ١٨٧٦م) وهيمنة الاستعمار الاقتصادي الأوربي عليها عمل على بث حب الحرية والوطنية في طلابه وأصدقائه، وألهم على الحكم الاستبدادي الذي أدى إلى ضعفهم مما مكن الاستعمار الأوربي الاستيلاء على بلادهم، ولا يهمه في هذا ما كان من إكرام الخديوي إسماعيل له لأنه كان يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ولم يزل يسعى في هذا حتى أسس حزبًا أسماه (الحزب الوطني) ليقوم بالدعوة إلى إصلاح الحكم ويقاوم نفوذ الأجانب في مصر.[٦] ونشأت على يديه مدرسة في الصحافة الأهلية الحرة حيث قام بتشجيع طلابه على الكتابة وإصدار الصحف فمثلاً قام بتشجيع أديب إسحاق على إنشاء جريدة (مصر) وكان يساهم بالعديد من المقالات فيها، ثم أوعز إليه بالانتقال إلى الاسكندرية وأصدر صحيفة يومية اسمها (التجارة)، وكان السيد جمال الدين الأفغاني يكتب لهاتين الصحيفتين هو ومحمد عبده، وإبراهيم اللقاني وغيرهم. ولقد لقيت الصحيفتان رواجًا كبيرًا ولفتتا إليهما الأنظار بروحهما الجديدة لكنهما أغلقتا. وكذلك قام بتوجيه الكُتَّاب إلى الكتابة في الوقائع المصرية وأمثالها فربى بذلك طائفة من الصحفيين والأدباء تحسن الكتابة وتحسن اختيار الموضوعات التي تمس حياة الأمة في صميمها، كما قام السيد جمال الدين الأفغاني بالاتصال كذلك بالكاتب الفكه (يعقوب صنوع) لكي ينشئ مجلة هزلية اسمها (أبو نضارة) ينتقد فيها سياسة الخديوي إسماعيل.[٧]

لقد أراد السيد جمال الدين الأفغاني أن يحرر الشعب المصري من العبودية للحاكم وأن يعرف حقوقه في الوقت الذي يقدم فيه التزاماته، وأن يفهم أفراد الشعب علاقتهم بالحاكم وعلاقة الحاكم بهم ويعرف كل منهم حدوده وإن تعدى الحاكم هذه الحدود قال له الشعب (لا). فاستدعى الخديوي توفيق - الذي أصبح خديوي مصر بعد عزل والده الخديوي إسماعيل- إلى قصره السيد جمال الدين الأفغاني وشرح له أنه يحب بلاده وأن درجة الوعي القومي الموجودة في ذلك الوقت لا تسمح للشعب بفهم آرائه مما قد يدفعه إلى الهياج وإلى إلقاء نفسه إلى التهلكة. ولكن السيد جمال الدين الأفغاني أجاب بأن شعب مصر لا يختلف عن الشعوب الأخرى، فإذا كان فيه الجاهل ففيه العالم، وإذا كان فيه الخامل ففيه العامل. فالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر إليكم فإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم، وخرج من القصر لكي يتحدث في الموضوع علنًا ويدفع بمن يحيط به إلى الكتابة فيه وعلى صفحات الجرائد.[٨]

وتحت ضغوط الدول الاستعمارية –خاصةً إنجلترا- التي كانت تحضر لاحتلال مصر خضع الخديوي توفيق لمقاصدها وأمر بنفي السيد جمال الدين الأفغاني من مصر (١٢٩٦هـ - ١٨٧٩م) زاعمًا أن السيد جمال الدين الأفغاني يقود جماعة من ذوي الطيش مجتمعة

على فساد الدين والدنيا، فذهب منفيًا إلى الهند،[٩] وقد ترك خلفه عددًا من الطلاب المتازين الذين حافظوا على أفكاره ودعوا إليها، ونشروها في مصر التي كانت في أمس الحاجة إليها لدفعها إلى الأمام في المجالات الدينية والسياسية، وكان محمد عبده الذي تولى منصب الإفتاء فيما بعد من أنجب طلابه حيث دعا إلى إصلاح مناهج التعليم في الأزهر.[١٠]

مما تقدم يتضح أن السيد جمال الدين الأفغاني أراد من إصدار الصحف تشكيل الرأي العام لكي يعمل كقوة ضاغطة للإصلاح الذي لا يتم إلا إذا كان مطلبًا شعبيًا، ومن هنا تخوف الخديوي توفيق من تأثير أفكار ونهج السيد جمال الدين الأفغاني على الطبقة المثقفة في مصر التي أصبحت تحت الوصاية الأجنبية.

السيد جمال الدين الأفغاني في الهند

اهتم السيد جمال الدين الأفغاني بعد عودته الأخيرة إلى الهند بتعليم الهنود قواعد الدين الإسلامي وأصول الفقه وذلك نسبة لقلة معرفتهم آنذاك بالتعاليم الإسلامية، فضلاً عن انتشار التعاليم البشرية في وسط الهنود فقام السيد جمال الدين الأفغاني بتأليف كتابه (الرد على الدهريين رسالة في ابطال مذهب الدهريين)، وقد كتبها باللغة الفارسية ثم ترجمت إلى اللغة الأردية، ثم ترجمها الشيخ محمد عبده إلى اللغة العربية بمعاونة تابع السيد جمال الدين الأفغاني ويدعى أبا تراب. ويقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) إن مذهب الدهريين قديم نراه في البوذية وعند قدماء المصريين، وعند بعض فلاسفة اليونان، وظهر في العصور الحديثة في الثورة الفرنسية، ودعا إليه كثير من الفلاسفة في إنجلترا وفرنسا وألمانيا، وعرفه العرب قديمًا وسموا أصحابه (الدهريين) وحكى مذهبهم الحافظ والشهرستاني وغيرهما. وحجة السيد جمال الدين الأفغاني في تفنيد مزاعم الدهريين هي أن الأديان هي علة العمران وعليها تتوقف سعادة الناس وأن الماديين أو الدهريين تؤدي تعاليمهم - كما يقول السيد جمال الدين الأفغاني- إلى إنكار هذه الأسس فتنزل الإنسان منزلة الحيوان، وتفقده الباعث على الخير، وتعده لحياة جامدة ضيقة جافة لا قلب لها ولا سمو فيها، وهذا انتكاس لخلقة وهدم لكيانه، وحرمان مما أعده الله سبحانه وتعالى له.[١١]

وفي أثناء إقامة السيد جمال الدين الأفغاني في الهند اندلعت الثورة المصرية في مصر بقيادة أحمد عرابي ضد توفيق باشا فتطلع الإنجليز لاستغلال هذه الثورة من أجل السيطرة على مصر، أراد السيد جمال الدين الأفغاني أن يشغلهم عن مصر بالقيام بثورة في الهند ولكن الإنجليز انتبهوا إلى ذلك ففرضوا عليه الاقامة الجبرية في مدينة (كلكتا) ولم يسمحوا له بمغادرة الهند إلا بعد أن تغلب الإنجليز على ثورة أحمد عرابي واحتلوا مصر، فسمحوا له بالذهاب إلى أوربا فأقام في لندن ومنها سافر إلى باريس وأقام ثلاث سنوات.[١٢] وهكذا نلاحظ أن نشاطه السياسي والديني كان ذا أثر فعال حيث اهتم بقضايا الدول التي هو بعيد عنها جغرافيًا.

السيد جمال الدين الأفغاني والعروة الوثقى

بعد أن تغلب الإنجليز على الثورة العُرابية في مصر نفوا الشيخ محمد عبده إلى بيروت، فلما علم السيد جمال الدين الأفغاني بذلك استدعاه إلى باريس فوصلها سنة (١٣٠٢هـ - ١٨٨٤م)، وكانت بداية نشاطهما المشترك إنشاء جمعية في باريس من مسلمي الأقطار المختلفة سمياها (جمعية العروة الوثقى)، ثم أنشأ لها جريدة سميت (جريدة العروة الوثقى) للكشف عن مخططات الدول الاستعمارية الكبرى في العالم الإسلامي خصوصًا نوايا إنجلترا في مصر والسودان، وكذلك الكشف عن أسباب ضعف المسلمين وطرق علاج هذا الضعف، وكانت الأفكار والمعاني للسيد جمال الدين الأفغاني والتحرير والصياغة للشيخ محمد عبده، والترجمة لميرزا محمد باقر يُعرب لها عن الصحف الأجنبية كل ما يهم العالم الشرقي.[١٣]

صدر من جريدة العروة الوثقى ثمانية عشر عدداً في ثمانية أشهر خلال سنة (١٣٠١هـ - ١٨٨٤م)، وكان الغرض منها بيان الواجبات للشرقيين لتدارك ما فات وبث الأمل في النفوس، والدعوة إلى التمسك بالأصول والقيم النبيلة، والدفاع عن أهل الشرق من التهم الباطلة التي تنسب إليهم زورًا وبهتانًا، وإعلام الشرقيين بما يدور من حوادث السياسة العامة والخاصة، والعمل على تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية.[١٤]

والواقع أن مَن تأمل صفحات (العروة الوثقى) وجدها تتفنن في أساليب التأليب على الإنجليز وتصغير شأنهم والتحذير من الوقوع في حبائلهم، ففي مقال لها تحت عنوان (أسطورة) ورد فيه (بريطانيا العظمى هيكل عظيم يأوي إليه المغرورون، إذا أوحشت مظلمات السياسة فتدركهم المنية بمزعجات الأوهام، وكم هلك بين جدرانه مَن لا مريرة لهم ولا ثبات لجأشهم، وأخشى أن يسوق اليأس إليه قوى المريرة فما يكون إلا هنيهة يصعد فيها صوت اليأس فينفض الجدار وينحل الطلسم الأعظم).[١٥] كذلك حملت (العروة الوثقى) تعاليم السيد جمال الدين الأفغاني وآراءه التي تندد بحكم الفرد وتتحدث عن الحكم الدستوري الذي (تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي ... وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى في رأسه ما دام محافظًا أمينًا على صون الدستور. أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس).[١٦] وأيضًا حملت (العروة الوثقى) على ذلك الفريق من الأمراء الشرقيين الذين يخونون بلادهم قانعين بألقاب الإمارة وأسماء السلطة وما يتبعها من مظاهر الفخفخة، بل قد يطلبون النجدة من الأجنبي على أبناء أمتهم استبقاء لهذا الشيخ البالي والنعيم الزائل.[١٧]

وقد استطاعت جريدة (العروة الوثقى) أن تترك آثارًا بعيدة في أبناء الشرق عمومًا، وفي أبناء العروبة خصوصًا، حيث حببت إليهم طلب الحرية وثبتت فيهم روح الوطنية، وأحيت عندهم الشعور بالكرامة الإنسانية، وزكت في نفوسهم أخلاق الرجال.[١٨] ومن

المجلات التي حملت رسالة (العروة الوثقى) وسارت في طريقها مجلة (المنار) التي أسسها الشيخ محمد رشيد رضا، وكان من كُتَّابها الشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وقد شعر محمد عبده بأثر (المنار) في تونس عندما زارها في سنة ١٩٠٣م.[١٩]

السيد جمال الدين الأفغاني ومفاوضة الإنجليز في أمر السودان

خصصت جريدة (العروة الوثقى) العديد من صفحاتها لفضح أطماع إنجلترا الاستعمارية في العالم الإسلامي، لأنها الدولة التي تخصصت في تمزيق وحدة المسلمين والقضاء عليها، وهي الدولة التي جعلت إضعاف المسلمين وتنحيتهم عن الحياة هدفًا رئيسًا لسياساتها، وأهابت الجريدة المسلمين في كل مكان أن يتنبهوا لمؤامراتها الدنيئة، وضربت لهم الأمثال في التهوين من شأن قوتها، وحرضتهم على الثورة. واستغلت الجريدة حوادث الثورة المهدية في السودان فأثارت الشعور وأهاجت النفوس ضد الإنجليز، حيث طلبت الجريدة من المسلمين أن يقتفوا أثر إخوانهم في السودان بالثورة على الإنجليز. ففي مقال للجريدة تحت عنوان "سياسة إنجلترا في الشرق" تقول الجريدة (أرسلت غردون باشا لتفريق كلمة المحاربين ورقية محمد أحمد المهدي الحمداني. السودانيون لم تلتئم جراحهم من ظلم غردون أيام كان حاكمًا مستبدًا عليهم وفي عملهم أنه أعدى أعداء الديانة الإسلامية فقد طلب وهو فيهم قسيسًا من السويس لنشر المذهب البروتستنتي بين مسلميهم، فهل تمكنه الفصاحة الإنجليزية أن يمحص صدور العرب من الضغينة الدينية والدنيوية بعدما رسخت أعوامًا ويمحوها في بضعة أيام؟ وهل يسهل عليه إرضاء محمد أحمد (المهدي) بعدما قام بدعوة عظيمة كهذه بمنحه لقب (أمير كردفان)، أو هل يقنع صاحب هذه الدعوة بمثل هذا اللقب بعدما تسنى له من الفتوحات واستولى على تلك البلاد دون إذن غردون).[٢٠]

وفي مقال بعنوان (نصيحة) أشارت جريدة (العروة الوثقى) أن أشد ما كانت هيبة الإنجليز وملكها على الشرقيين قبل تكتيب الكتائب وعقد الألوية وسوق العساكر لمقاتلة عثمان دقنة على أميال من سواحل البحر الأحمر، إلا أن هذه الدولة العظيمة (إنجلترا) ألجأتها حوادث السودان أن تسوق جيشًا للإيقاع ببعض العرب في نواحي سواكن فتحركت الجيوش المنظمة لملاقاة عثمان دقنة – أمير المهدية في شرق السودان – إلا أن عثمان دقنة دفع على الصفوف الإنجليزية جماعة من عراة العرب وحفاتهم فهدموا قلاع الإنجليز وقوضوا أبراجها، وبعد تدافع وتضام وتقدم وتأخر في موقعتين عظيمتين فر الإنجليز إلى سواكن على البحر الأحمر وأخلوا ساحات القتال، ثم هربوا بطريق البحر الأحمر إلى مصر أو إلى إنجلترا . ولما اشتد القتال مع من في الخرطوم نهض الجنرال غردون لفك الحصار فلم تكن إلا كرة وتبددت فيها جيوشه، ثم أعقبها فرة إلى داخل المدينة ولكن ليستر هزيمته أمر بإعدام ضابطين مصريين كبيرين بتهمة الخيانة وهما حسن باشا وسعيد باشا.[٢١]

وفي مقال آخر تحت عنوان (عودة الخرطوم) تقول جريدة العروة الوثقى: (نوهنا مرارًا للمسلمين عمومًا وللمصريين خصوصًا بالانقباض عن حرب إخوانهم (السودانيين) وإراقة دماء أبناء ملتهم بمجرد أوامر تصدر إليهم من مخالفيهم في الجنس والاعتقاد لا يعلمون لها عاقبة ولا يدرون من يجتني ثمرتها، بل يوقنون أنهم إنما يقتلون إخوانهم ليورثوا أرضهم لقوم آخرون ... ولهذا لم يأخذنا عجب من خذلانهم لهكس في السودان الغربي، ولا لبيكر في السودان الشرقي، ولا مما بلغنا في هذه الأيام من خذلان غردون في الخرطوم، ولم يختلج في صدورنا ولا في خطرات أنفسنا أن انهزامهم في هذه المواقع منشؤه الجبن والخور، أو الاختلال والنقص في الآداب العسكرية، ولكن نعلم أنهم يفضلون الموت بين إخوانهم على الظفر بهم لتكون أموالهم وديارهم غنيمة لصاحب أمرهم من الأجانب).[٢٢] ومن الواضح أن هذا المقال يرمي إلى إثارة الجيش المصري من أجل القيام بحركة ثورية ضد الجنرال غردون باشا الذي يختلف عنهم في الجنس والعقيدة.

ويتعجب السيد جمال الدين الأفغاني في مقال (الوهم) من استسلام العالم الإسلامي للإنجليز ففي قارة آسيا وحدها يسيطر الإنجليز على الهند والهند الصينية وفيهما مائتين وخمسين مليونًا من النفوس جميعها كاره لتلك السلطة الإنجليزية التي تسيطر عليهم بخمسين ألف جندي إنجليزي، مع أنه يوجد من هذه الممالك الصغيرة التي لها نوع من الاستقلال وتخشى زوال ما بقى لها يمكنها جمع قوة أكثر من ثلاثمائة ألف جندي، ويستطرد في ذات المقال قائلاً: (هلا ينظر المصريون نظرة متأمل إلى القوة الإنجليزية ليعلموا أن ليس في طاقة بريطانيا لو أفرغت جهدها أن تبعث إلى مصر والسودان أزيد من عشرين ألف جندي، ألا يعلمون أنه إذا اشتغل الجند الإنجليز بالسودان وحصلت حركة خفيفة في الشرقية والبحيرة والفيوم لارتبك الإنجليز وخارت عزائمهم ولجأوا لترك البلاد لأهلها. ألا قاتل الله الوهم).[٢٣]

ويقول السيد جمال الدين الأفغاني في مقال (زلزال الإنجليز في السودان) وهو شكل من أشكال أساليب الحرب النفسية على الإنجليز ومحاولة لنصرة قائد الثورة المهدية محمد أحمد المهدي السوداني، ويقول أن السلطان العثماني راض عن الثورة المهدية (... وقد استولى بذلك الاضطراب والتشويش على أفكار العساكر خصوصًا عساكر مدير دنقلا خوفًا وفزعًا. ولكن لما أيقنوا به واطمأنوا إليه من أن السلطان راض عن أعمال محمد أحمد بل صدرت منه التنبيهات إلى جميع المؤمنين في تلك الأطراف بأن يتجنبوا محاربة هذا القائم وأن يعتبروا الإنجليز في منزلة العدو الألد ويقاومهم مقاومة الآيسين).[٢٤]

ويخصص السيد جمال الدين الأفغاني مقالاً بعنوان (جراهام وعثمان دقنة) يقول فيه: (جاء في جرائد الإنجليز أن الشيخ الميرغني "وهو شيخ طريقة من الطرق الإسلامية" بعث إلى عثمان دقنه رقيمًا يستدعيه للطاعة ويحذره من مقاومة العساكر الإنجليزية، فأجابه

عثمان دقنه بأن في عزمه شرب دماء الإنجليز وكل من يساعدهم فإنه يحارب بسيف الإسلام... وطلب منه أن يقوم بإرشاد الإنجليز إلى ترك الحرب ووضع السلاح وهو أولى له من نصح مشايخ القبائل العربية الإسلامية.[٢٥]

ويذكر السيد جمال الدين الأفغاني في مقال آخر بعنوان (الشيخ الميرغني): (هذا مما يعجب منه أن شيخًا يظهر بين المسلمين بمظهر العلم والإرشاد ثم يقود جيشًا إنجليزيًا لإذلال أبناء ملته وإخوان دينه وجنسه وهو يعلم أن شرفه شرفهم وسيادته بسيادتهم ... ويكتب إلينا من مصر والحجاز أن جماعة من العلماء في القطرين حكموا بمروقه وقالوا أن هذا من أعظم الزلات التي لم يرتكب نظيرها في الإسلام).[٢٦]

ويذكر السيد جمال الدين الأفغاني في مقاله بعنوان (إنجلترا في سواحل البحر الأحمر) أن الحكومة الإنجليزية عمدت إلى الاستنجاد بالحكومة الحبشية لمحاربة قوات الثورة المهدية في السودان، ولم تبال في التماس هذه المساعدة أن تصرح للحكومة الحبشية أن الهدف منها كبح المسلمين في السودان، وإضعاف قوتهم لتثير بذلك حربًا دينية تذكر العالم بالحروب الصليبية. فقد جاءت الأخبار إلى الجرائد الفرنسية أن دولة إنجلترا تلتمس من يوحنا ملك الحبشة أن يمدها بجيوش للدفاع عن سواحل البحر الأحمر لعجزها عن حمايتها بنفسها، وإطفاء ثورة المسلمين وإخضاعهم، وبعثت إليه قائد أسطولها ليتفق معه على شروط هذه المساعدة وما يغنمه بعد القيام بها.[٢٧]

أدركت إنجلترا الخطر الكامن وراء سطور جريدة (العروة الوثقى) واسعة الانتشار والتي فضحت سياستها وأطماعها الاستعمارية في الشرق، فضاقت بها ذرعًا وضيقت عليها الخناق، وسدت جميع النوافذ في وجهها، فمنعت دخولها البلاد الإسلامية، وأمرت الحكومات التي تحت سيطرتها كالهند ومصر بمعاقبة من يحملها، أو يقرأها، فأصدرت الحكومتان المعنيتان قرارًا بالتشديد في منعها.[٢٨]

ومما سبق نلحظ أن محاربة جريدة العروة الوثقى والحظر الذي ضرب عليها ومعاقبة كل من تثبت عليه حيازتها يشير إلى أن الحكومة الإنجليزية لم ترد أن يكون السيد جمال الدين الأفغاني معروفًا في عصره. ولما عجزت إنجلترا بنفوذها وقوتها عن إسكات السيد جمال الدين الأفغاني لجأت إلى أساليبها المعروفة في الإغراء والحيلة، وأرسلت إليه تدعوه لزيارة لندن لمناقشته حول أمر مهدي السودان فسافر إلى لندن وألتقى هناك بالمسؤولين في الإدارة الإنجليزية وبين لهم سوء المصير من سياستهم في مصر والسودان، فقال له اللورد سالسبوري رئيس وزراء بريطانيا (إن بريطانيا تعلم مقدرتك ونحن نقدر رأيك قدره وتحب أن تسير مع حكومات الإسلام بمودة وولاء ... لذلك عدلنا على أن نرسلك إلى السودان سلطانًا عليه لتستأصل جذور فتنة المهدي وتمهد لإصلاحات بريطانية فيه)، فأجابه السيد جمال الدين بقوة أن السودان ليس ملكًا لإنجلترا حتى تتصرف فيه.[٢٩] مما تقدم يتضح أن هذا العرض دليل على جهل إنجلترا السياسي إذ أن بلاد السودان كانت جزء لا يتجزأ من الخلافة العثمانية آنذاك.

السيد جمال الدين الأفغاني وشاه بلاد فارس

لما عطلت جريدة (العروة الوثقى) وأنفرط عقد القائمين بأمرها عاد الشيخ محمد عبده إلى بيروت، واتجه السيد جمال الدين الأفغاني إلى إيران تلبية لدعوة من الشاه ناصر الدين، وتلقاه الشاه والعلماء والأمراء بحفاوة بالغة، ولكن سرعان ما دبت الغيرة في نفس الشاه ناصر الدين الذي رأى قوة شخصية السيد جمال الدين الأفغاني وغزارة علمه وسعة أفقه وكثرة مريديه، فتنكر له الشاه ناصر الدين وأحس السيد جمال الدين الأفغاني بهذا التغيير فاستأذن الشاه ناصر الدين في الرحيل إلى روسيا.[٣٠]

السيد جمال الدين الأفغاني وقيصر روسيا

أقام السيد جمال الدين الأفغاني في روسيا نحو أربع سنوات (١٨٨٦ - ١٨٨٩م) وقد ركز اهتمامه على تحسين حال المسلمين الروس وكان عددهم آنذاك نحو ثلاثين مليونًا، وكانوا يتعرضون في عهد القياصرة للكثير من الظلم والقهر، كما قام بكتابة المقالات في السياسة الأفغانية، والفارسية، والعثمانية، والإنجليزية، مما كان لها أثر عميق في الدوائر السياسية، وقابل القيصر الذي سأله عن سبب خلافه مع شاه فارس فأجابه السيد جمال الدين الأفغاني أن سبب الخلاف هو الحكومة الشورية وضرورة إتباعها وأن الشاه ينفر من ذلك ولا يحب أن يعترف به، فقال القيصر: إني أرى الحق مع الشاه إذ كيف يرضى من الملوك أن يتحكم فيه فلاحو مملكته؟ فأجابه السيد جمال الدين الأفغاني في جرأة وفصاحة أعتقد يا جلالة القيصر خيرٌ للملوك أن تكون رعاياهم أصدقاء لهم من أن يكونوا أعداء لهم يترقبون الفرص ويكتمون في الصدر سموم الحقد ونيران الانتقام، فلم يعجب القيصر هذا الحديث وقام بإفهامه أن استمرار إقامته في روسيا أمر غير مرغوب فيه.[٣١] مما تقدم نلحظ الروح القوية والشجاعة الأدبية التي كان السيد جمال الدين الأفغاني يواجه بها الحكام والقياصرة.

السيد جمال الدين الأفغاني وعودته إلى بلاد فارس

رحل السيد جمال الدين الأفغاني إلى أوربا، وفي ألمانيا قابل الشاه ناصر الدين الذي عرض عليه العودة إلى بلاد فارس ووعده بتنفيذ الإصلاح الذي يريده، وبعد إلحاح قبل السيد جمال الدين الأفغاني أن يعود إلى طهران، وتلقاه الناس بوصفه زعيمهم المعبر عن أمانيهم وسرعان ما عاودت الشاه ناصر الدين شهواته الأولى وملكت عليه زمام نفسه وأحس السيد جمال الدين الأفغاني بالأمر فأحتمى بمقام (شاه عبد العظيم) أحد حفداء الأئمة، حيث أقام سبعة أشهر وفسد الأمر بينه وبين الشاه ناصر الدين وجاهر السيد جمال الدين الأفغاني بالدعوة إلى الإصلاح أو خلع الشاه، وأنتهى

الأمر بين الشاه والسيد جمال الدين الأفغاني بأن هاجم جنود الشاه مقام (الشاه عبد العظيم) واعتدوا على السيد جمال الدين الأفغاني، ثم حملوه مكبلاً على ظهر دابة وهو مريض وأبعدوه إلى حدود الدولة العثمانية، ومنها سافر إلى البصرة في العراق، ثم قصد لندن فأقام بها وأنشأ مجلة شهرية سماها (ضياءُ الخافقين)، ونهج فيها منهج العروة الوثقى، وحمل فيها على الشاه ناصر الدين وأخذ يؤلب عليه العلماء من أبناء بلاد فارس.[٣٢]

السيد جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد الثاني

وفي هذه الأثناء تجمعت عند السلطان العثماني عبد الحميد الثاني من الأسباب ما حملته على دعوة السيد جمال الدين الأفغاني إلى الآستانة، فقد كان يخشى أن ينضم السيد جمال الدين الأفغاني إلى حزب تركيا الفتاة فيزيدهم قوة إلى قوتهم، كما أن شاه إيران قد وسط السلطان عبد الحميد الثاني لوقف نقد السيد جمال الدين الأفغاني له، ولهذا وذاك طلب السلطان عبد الحميد الثاني من السيد جمال الدين الأفغاني أن يزور الآستانة وألح في الطلب، ولما رفض السيد جمال الدين الأفغاني وأصر على ذلك سلط السلطان عبد الحميد الثاني حيله ووعده بتنفيذ آرائه في الإصلاح ومناه حتى قبل الذهاب للآستانة في أواخر سنة ١٨٩٢م، ويحدوه أمل كبير في أن يساعده السلطان عبد الحميد الثاني على تحقيق الهدف الذي كرس له جل وقته وطاقته ألا وهو إنشاء الجامعة الإسلامية.

وقد رحب السلطان عبد الحميد الثاني بالسيد جمال الدين الأفغاني عند وصوله ترحيبًا حارًا واستضافه في بيت من بيوت الضيافة السلطانية، وأجرى له راتبًا شهريًا، وجعل تحت إمرته عربة وخدمًا وحشمًا بعضهم للخدمة وبعضهم للتجسس، كما أحاطه بكل أنواع الرعاية المادية، وحين قابله السلطان عبد الحميد الثاني طلب منه أن يكف عن مهاجمة الشاه ناصر الدين، فقال له السيد جمال الدين الأفغاني: إني لأجلك قد عفوت عنه فيرتاع السلطان عبد الحميد الثاني لمثل هذا القول وينظر إلى السيد جمال الدين الأفغاني وهو يلعب بمسبحته فيلفت نظره إلى ذلك رئيس التشريفات بعد خروجه فيقول له السيد جمال الدين الأفغاني: إن السلطان عبد الحميد الثاني يلعب بمستقبل الملايين من الأمة ... أفلا يحق لجمال الدين أن يلعب بمسبحته كما يشاء؟ وقد عرض عليه السلطان عبد الحميد الثاني منصب (شيخ الإسلام) فرفضه، إلا إذا عدل النظام من أساسه، وأخيرًا انتهى رأي السيد جمال الدين الأفغاني في السلطان عبد الحميد الثاني بأنه سل في رئة الدولة.[٣٣]

وفاة السيد جمال الدين الأفغاني

رفض السيد جمال الدين الأفغاني أن يكون أداة في يد السلطان عبد الحميد الثاني لتنفيذ فكرة الجامعة الإسلامية من أجل مخططاته السياسية، فحدثت الجفوة بينهما وانقلب عطف السلطان عبد الحميد الثاني على السيد جمال الدين الأفغاني إلى الضد وحاول بكل الوسائل أن يسكت صوت السيد جمال الدين الأفغاني، فأتته الفرصة عندما قُتل الشاه ناصر الدين شاه إيران في سنة ١٨٩٦م في طهران وأعترف الجاني – وهو أحد الشباب الإيرانيين – بأنه تلميذ السيد جمال الدين الأفغاني ومن أبنائه، فطلبت الحكومة الفارسية تسليمه لأنها اعتبرته فاعلاً غير مباشر، إذ أن أفكار الجاني مستمدة منه ولم ينفذ هذا الطلب.[٣٤]

طلب السيد جمال الدين الأفغاني الإذن بالرحيل من الآستانة، فتحايل عليه السلطان عبد الحميد الثاني وحبسه في منزله بالآستانة، إلى أن مرض السيد جمال الدين الأفغاني بمرض السرطان ومات في (١٨ مارس ١٨٩٧م)، وشاعت الإشاعات المختلفة حول موته من إهمال مقصود في علاجه والاتفاق مع طبيب السلطان عبد الحميد الثاني الخاص للتخلص منه.[٣٥] وهكذا انقضت حياة السيد جمال الدين الأفغاني المليئة بالنشاط الفكري والسياسي، وقد كرس لإعلاء راية الإسلام وتوحيد كلمة المسلمين، والتصدي للاستعمار الأجنبي خاصةً الإنجليزي.

آثار دعوة السيد جمال الدين الأفغاني

ومن آثار دعوة السيد جمال الدين الأفغاني أن انتشرت أفكاره ومبادئه في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فقد ظهر الشيخ محمد عبده ومدرسته السلفية في مصر، وظهر أيضًا عبد الحميد بن باديس فأسس في الجزائر جمعية العلماء، وتجسدت دعوته في إندونيسيا في حركة المنار التجديدية، وفي بلاد الهند في جماعة أهل الحديث، وفي ندوة العلماء وفي مدرسة العلوم (بديوبند).[٣٦]

لقد تركت حركة جمال الدين الإصلاحية أثرًا عظيمًا في السودان إذ وجدت أفكاره وتعاليمه في الثورة المهدية فرصة طيبة لتنفيذها، فقد كانت دعوة المهدية دينية إسلامية هدفها إحياء ما أندرس من الدين سالكًا محمد المهدي بن عبد الله في ذلك خطى النبي (صلى الله عليه وسلم) أو كما قال هو: (إني قد وليت عليكم بولاية الله ورسوله لإقامة الدين وجئتكم داعيًا إلى الله ومبلغًا عنه ما حملته إليكم أقفوا آثار من سلف من المهتدين السابقين وعلى نهج سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) ... وإنما قصدنا منكم الجميع المعاونة في تقويم الدين وإني في ذلك كواحد منكم).[٣٧]

وقد بنى محمد المهدي بن عبد الله مجتمعه على أساس ديني دون اعتبار لأي روابط عنصرية أو قومية، حيث يقول في أحد منشوراته: (أعلموا أن الجامع بيننا وبينكم هو الروح الإلهي الذي هو الإيمان بالله وبما عند الله وما يوصل إلى قرب الله ورضائه الذي هو السعادة الأبدية والنعمة السرمدية التي لا تنفصل في الدنيا بسبب من الأسباب وبذلك الوصلة الأبدية واللذة السرمدية هو الوفاق على الحق الذ هو الاستقامة على الصراط المستقيم مع التواصي بالصبر ... ومن ذلك تعلمون أن القرب روحاني لأقرب أجسام).[٣٨]

ولما كانت حركة جمال الدين الأفغاني ضد الاستعمار والاستعباد، نجد أن الثورة المهدية في السودان لم تكن إلا ثورة

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ضد هذين الوباءين إذ كان من أسبابها الشعور العام في أجزاء كبيرة في العالم الإسلامي من بينها السودان بضرورة تنقية الإسلام من الشوائب التي علقت به، حتى يتمكن من مواجهة العالم الإسلامي الزحف الاستعماري المسيحي، والأفكار الغربية الوافدة، هذا الشعور أخذ يتبلور في شكل حركات ثورية تطالب بعودة الإسلام إلى نقائه الأول، نذكر منها على سبيل المثال الثورة المهدية في السودان.(٣٩)

وبعد أن توفى محمد المهدي بن عبد الله، تولى الخليفة عبد الله التعايشي قيادة الدولة المهدية من بعده فقام بإرسال رسالة إلى الخديوي توفيق جاء فيها: (... وأعلم أن ما دعوناك إليه هو الدين الحق القويم والمنهاج الواضح المستقيم فلا تعرض عنه إلى نزعات الباطل فإن الحق جدير بالإتباع والباطل حري بالتلاشي والضياع ... ولو نظرت بعين البصيرة والإنصاف وتركت التعامي عن الحق والاعتساف لأذعنت لي بذلك وسلكت باتباعي أحسن المسالك وتيقنت أنك الآن بمعزل عن الهداية حيث اتخذت الكافرين أولياء من دون المؤمنين أهل العناية وركنت إلى مواخاتهم والانخراط في سلكهم حق كأنك تريد بهم إطفاء نور الله ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره أعداؤه).(٤٠) أيضًا وجه الخليفة عبد الله التعايشي رسالة إلى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني جاء فيها (... ومع كونك تدعي أنك سلطان الإسلام القائم بتأييد سنة خير الأنام فمالك معرضًا عن إجابة داعي الله إلى هذا الآن مقرًا رعيتك على محاربة حزب الله المؤمنين مع أهل الكفر والعدوان. فهل أمنت مكر الله أم كذبت وعد الله حتى صرفت مجهودك في إعانة أهل الأصنام على هدم أركان الإسلام).(٤١)

وهكذا؛ وافقت الثورة المهدية دعوة جمال الدين الأفغاني في تحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار الأوربي وتوحيدها وتطبيق الشريعة الإسلامية في حياتها، فانخرط الناس في السيل المهدوي الذي اندفع باسم الجهاد والحرب المقدسة، وانتصرت جيوش المهدية على القوى الاستعمارية الأوربية، لذلك يمكن اعتبار الثورة المهدية المرآة التي جسدت تطلعات الأمة الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي.

خاتمة

هذا مجمل القول عن حركة السيد جمال الدين الأفغاني رائد حركة التجديد الإسلامي وحكيم الشرق الإسلامي في العصر الحديث، اذ نلحظ أنها كانت دعوة ذات طابع سياسي أكثر منها ذات طابع ديني، حيث أنها كانت في صميمها دعوة إلى تحرير العقل الإسلامي، كما هي دعوة لم تقم من أجل العصبية القبلية بل قامت من أجل العصبية الوطنية في جميع البلاد الإسلامية. كما نلاحظ أن السيد جمال الدين الأفغاني جعل دعوته تقوم على إيقاظ وتوعية شعوب الشرق الإسلامي لتحريرها، أو لتصعيد كفاحها ضد الاستعمار الأجنبي الذي يضع المسلم تحت رحمته.

كما نلاحظ أن السيد جمال الدين الأفغاني كان في حياته وفكره نموذجًا حيًا للزعيم الإسلامي الأصيل في إيمانه وثورته وغيرته على الإسلام والمسلمين. وكان الأوربيون يعتبرون السيد جمال الدين الأفغاني مناهضًا للاستعمار، لأنه كان المناضل الوحيد الذي رفع راية مقاومة الاستعمار عن طريق إلقاء المحاضرات، ونشر الصحف والمجلات، والدعوة إلى تحرير البلاد الإسلامية من الاستعمار الأجنبي.

وقد تمكن السيد جمال الدين الأفغاني بأسلوبه وثقافته العميقة، ومعرفته لمشكلات العالم الإسلامي آنذاك من التأثير في الشباب المسلم، وتفجير عقولهم وطاقاتهم لخدمة الإسلام والمسلمين، ومما يجعلنا نؤكد أن أمم الشرق الإسلامي مدينة بيقظتها الفكرية ونهضتها السياسية إلى ذلك الزعيم، والمفكر الإسلامي الثائر، السيد جمال الدين الأفغاني، الذي امتد تأثيره حتى وصل أفريقيا.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

الهوامش:

(١) د. إبراهيم أحمد العدوى: **التاريخ الإسلامي آفاقه السياسية وأبعاده الحضارية**، القاهرة، (١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م)، ص ٤٦٥.

(٢) عبد المتعال الصعيدي: **المجددون في الاسلام في القرن الاول إلى الرابع عشر** (١٠٠-١٣٧٠هـ)، (بدون تاريخ) ص٤٩١.

(٣) باول شمتز: **الإسلام قوة الغد العالمية**، نقله إلى العربية الدكتور محمد شامة، ط١ محرم ١٣٩٤هـ - يناير ١٩٧٤م، الناشر مكتبة وهبة، ١٤ شارع الجمهورية بعابدين، ص١٠٨- ١٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٥) أحمد أمين: **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**، ط٣ ١٩٧١م، القاهرة، ص٧٣.

(٦) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص٤٩٢.

(٧) أحمد أمين: المرجع السابق، ص٧٥.

(٨) المرجع نفسه، ص ٨١ – ٨٢.

(٩) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص٤٩٣.

(١٠) باول شمتز: المرجع السابق، ص١٠٩.

(١١) أحمد أمين: المرجع السابق، ص٨٢ – ٨٥.

(١٢) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(١٣) المرجع نفسه، ص٨٧.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٨٨ – ٨٩.

(١٥) محمد عبده وجمال الدين الأفغاني: **العروة الوثقى**، ط١ ذى الحجة ١٣٨٩هـ/ فبراير ١٩٧٠م، ص٢٦٢ – ٢٦٣.

(١٦) د. مكى شبيكة: **تاريخ شعوب وادى النيل: مصر والسودان في القرن التاسع عشر الميلادي**، دار الثقافة، بيروت، لبنان (بدون تاريخ)، ص٥٦٣.

(١٧) محمد عبده وجمال الدين، الأفغاني: المرجع السابق، ص١٠٩ – ١١٠.

(١٨) عثمان أمين، **مجلة العربي**، العدد٤٢، الكويت، ١٩٦٢ م، ص٧٠.

(١٩)محمد الخير عبد القادر: **نكبة الأمة العربية بسقوط الخلافة العثمانية: دراسة القضية العربية في خمسين عامًا (١٨٧٥ – ١٩٢٥م)**، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط١، ١٩٨٥م، ص٤٩.

المنار: هي المجلة التي نشرت مقالات (أم القرى) لعبدالرحمن الكواكبي وحملت لواء المعارضة ضد السلطان عبد الحميد الثاني وضد الاتراك الاتحاديين فيما بعد باتجاهاتهم المعادية للعروبة والإسلام.

(٢٠)محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني: المرجع السابق، ص١٩٦.

(٢١)المرجع نفسه، ص٢٤٦ – ٢٤٧.

(٢٢)محمد عبده وجمال الدين الأفغاني: المرجع السابق، ص٢٥٥.

(٢٣)المرجع نفسه، ص١٧٨ – ١٨١.

(٢٤)المرجع نفسه، ص١٨٧.

(٢٥)المرجع نفسه، ص ٢١٠.

(٢٦)المرجع نفسه، ص٢٣٦ – ٢٣٧.

(٢٧)المرجع نفسه، ص٢٥٤.

(٢٨)المرجع نفسه، ص٣٢١.

(٢٩)محمود أبورية، **جمال الدين الأفغاني: (١٨٣٨ – ١٨٩٧م)**، ط٢، القاهرة، ص٥٣.

(٣٠)أحمد أمين، المرجع السابق، ص١٠١.

(٣١)المرجع نفسه، ص١٠١ – ١٠٢.

(٣٢)المرجع نفسه، ص١٠٢ – ١٠٤.

(٣٣)المرجع نفسه، ص١٠٥ – ١٠٦.

إن فكرة الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية قديمة وقد تجددت في العالم الإسلامي في فترة تدهور الإمبراطورية العثمانية كرد للأطماع الاستعمارية الأوربية في المنطقة الاسلامية، وكان من أشهر الدعاة لها السيد جمال الدين الأفغاني. وتتمثل أهدافها في توحيد كلمة المسلمين والعمل على مناهضة التدخل الأجنبي، والنهوض بالشرق الإسلامي كي يساير المدنية الحديثة دون التخلي عن معتقداته الإسلامية وقيمه ومثله وتقاليده.

(٣٤) باول شمتز، المرجع السابق، ص١١١.

(٣٥) أحمد أمين، المرجع السابق، ص١١٢ – ١١٣.

(٣٦) نبيه زكريا عبدربه، **الحركات الاسلامية ضد الصهيونية والصليبية والشيوعية**، ط١ دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدوحة١٩٨٦م، ص٧٠.

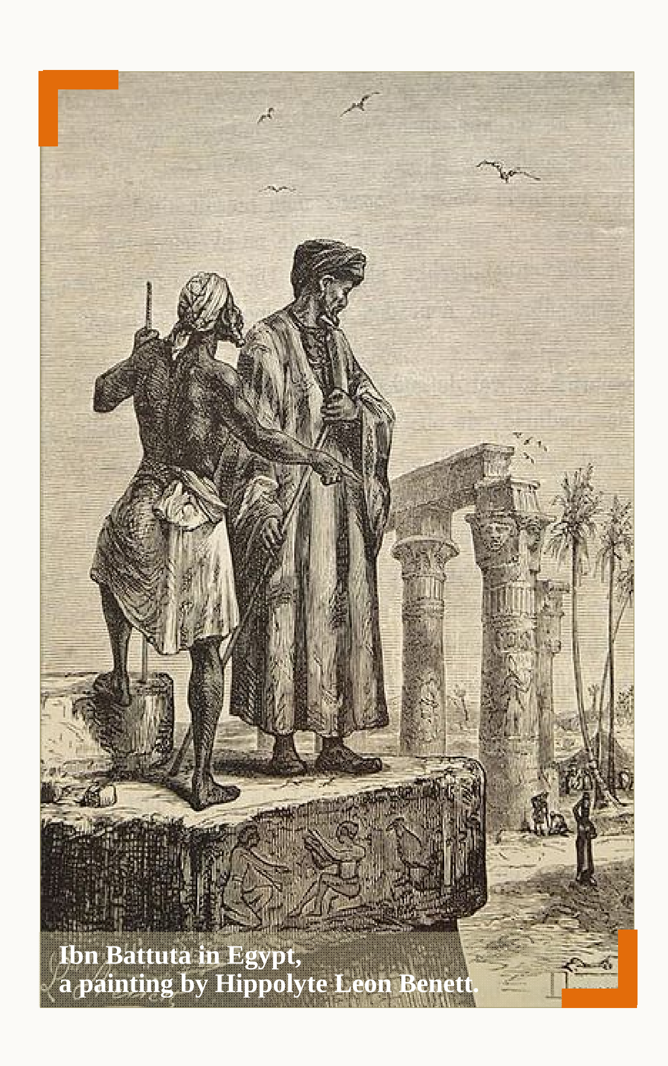
(٣٧)مهدية ١٠٧/١٥/٨، **منشورات المهدية**، ج١، ص١٨ دار الوثائق القومية بالخرطوم.

(٣٨)المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(٣٩)على محمد بركات، **السياسة البريطانية لاسترداد السودان (١٨٨٩–١٨٩٩م)**، ١٩٧٧، ص١٧.

(٤٠)د. مكى شبيكة، المرجع السابق، ص٧١١.

(٤١)المرجع نفسه، ص٧١٢.


Ibn Battuta in Egypt,
a painting by Hippolyte Leon Benett.

التحقيق الاستشراقي لرحلة ابن بطوطة


فقيقي محمد الكبير
أستاذ مساعد – قسم التاريخ
جامعة بشار
الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:
فقيقي محمد الكبير، التحقيق الاستشراقي لرحلة ابن بطوطة.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٤٦ – ٤٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449
خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

تكاد تكون رحلة ابن بطوطة الرحلة الأولى في العالم، بتسجيلها حضورًا قويًا في الأوساط العلمية بمختلف مناطق العالم، ولذلك كانت محل أبحاث ودراسات متعددة، وفي الوقت ذاته واجهت انتقادات شديدة سواء من المتقدمين أو المتأخرين، من أجل ذلك ولأغراض أخرى ارتبطت بالهيمنة الاستعمارية على العالم الإسلامي منذ بداية العصور الحديثة اهتم المستشرقون بنشر أجزاء الرحلة وترجمتها، فاخذوا يبحثون عنها وعن نسخها المختلفة إلى أن تمكن المستشرق السويسري "بوركهارت" من الوصول إلى مختصر للرحلة في أعقاب المهمة التي كُلف بها سنة ١٨٠٩م، كما تمكن المستشرق "ستزن" وهو بالمشرق سنة ١٨١٠م من الحصول على مختصر آخر للرحلة، وهكذا استمرت جهود المستشرقين في جمع النسخ إلى أن تمكن كل من "ديفريميري" و"سانكينتي" ما بين سنة ١٨٥٣ وسنة ١٨٥٨م بتكليف من الجمعية الأسيوية من استكمال جمع النسخ المتبقية مما حصل عليه الفرنسيون بعد أن فرضوا هيمنتهم على الجزائر، حيث نشر الاثنان الرحلة مترجمة في أربع مجلدات، وأصبحت الرحلة في متناول العالم الغربي وكذلك العربي والإسلامي، ثم شرعت عملية ترجمة الرحلة إلى لغات عديدة، وهكذا تمكن المستشرقون من نشر الرحلة في أوساط عديدة دون أن تكون أمامهم الفرصة والإمكانيات المعرفية اللازمة لتحقيق الرحلة من جميع الجوانب.

مقدمة

اهتم المستشرقون الأوروبيون اهتمامًا بالغًا بالرحلات التي خلفها أعلام الفكر والثقافة من العرب والمسلمين لا سيما أهل المغرب العربي على وجه الخصوص لأنهم تفوقوا على غيرهم في مجال الرحلة الحجازية، ولأن الرحلة عمومًا بغض النظر عن الغرض منها تتجاوز الحدود الجغرافية التقليدية، وهي بمثابة الموسوعة التي ينهل منها كل الباحثين من اختصاصات متباينة، خاصةً إذا تعلق الأمر برحلة شيخ الرحالة المغاربة ابن بطوطة، والتي تضمنت أخبارًا هامة عن القارات الثلاث إفريقيا وأوروبا وأسيا.

ثم جاء تحقيق الأكاديميين المغاربة المعاصرين متأخرًا بزمن طويل عن عمل المستشرقين في هذا المجال، لظروف تاريخية اتسمت بالهيمنة الاستعمارية الأوروبية على العالم العربي والإسلامي، أي أن التحقيق المغربي جاء تتويجًا لجهود المستشرقين في النشر والترجمة. لقد تجاوزت أصداء وجود رحلة لابن بطوطة نطاق بلاد المغرب، عندما روج لها ولأخبارها ابن خلدون في مقدمته والتمجروتي في رحلته، وكذلك العلامة أحمد المقري في كتابه الشهير نفح الطيب، فانتشرت أخبار الرحلة في البلاد المشرقية، باعتبار أن الأعلام الذين روجوا لها كانوا قد مروا بالمشرق، أو أنهم قضوا ما بقي من حياتهم في المشرق العربي أمثال ابن خلدون والمقري.

بداية إهتمام المستشرقين بتحقيق الرحلة

أما اهتمام المستشرقين بالرحلة فقد بدأ منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، والملفت للانتباه أن ذلك الاهتمام تزامن مع ظهور الحركة الاستعمارية الحديثة التي استهدفت العالم العربي والإسلامي أساسًا، من خلال انطلاق الحملات الاستطلاعية والاستكشافية التي اعتمدت على الرحلات السابقة كدليل في معرفة جغرافية العالم الإسلامي ومسالكه وطرقه ...، ولم يقتصر اهتمامهم برحلة ابن بطوطة فحسب، بل وجدنا منهم من اهتم بابي عبيد الله البكري كأمثال البارون دوسلان، ومن اهتم بالشريف الإدريسي كالأستاذ دوزي ودوخوي، ومن اهتم بابن جبير كالأستاذ رايت، وكأنما بعث الله لكل تراث من يهتم به من هؤلاء أو يدل على أماكن وجوده في مختلف جهات الدنيا.[١]

من أولى الدلائل على اهتمام المستشرقين بالرحلة الرسالة التي عثر عليه الباحث التازي ضمن الوثائق التي كان يحتفظ بها الدبلوماسي النمساوي "دومباي" الذي كان يعمل في المغرب.[٢] لقد تضمنت تلك الرسالة المؤرخة ب ٢٦محرم ١٢٠٠هـ/ ٢٩ نوفمبر١٧٨٥ خبرًا من "علي الافلاوي" حول رحلة مختصرة لابن بطوطة انتسخها أحد المغاربة لحساب الدبلوماسي المذكور، وبذلك تكاثفت المساعي للبحث عن النسخ الأصلية للرحلة، حيث عثر المستشرق السويسري "بوركهارت عقب المهمة التي كلف بها سنة ١٨٠٩م على نسخة منها، كما عثر سيتزن بالمشرق سنة ١٨١٠م على مختصر آخر للرحلة، ثم توج هذا العمل بعد عشر سنوات بجهود المستشرق الألماني "كوسكارتن" بمناسبة ندوة أكاديمية سنة ١٨١٨م، حيث نشر مقالة تحتوي على نص مصحوب بالترجمة لثلاث قطع من ذلك المختصر، ولقد تمكن أحد الجغرافيين من التعرف على مسالك السودان اعتمادًا على المقاطع التي نشرها كوسكارتن.[٣] مع العلم أن المقاطع الثلاث تمثل إحداها رحلة ابن بطوطة إلى إفريقيا، والثانية إلى بلاد فارس، والثالثة إلى المالديف، والملاحظ أن "كوسيكارتن" لم يتمكن من استكمال مشروعه في نشر ما تبقى من ذلك المختصر.

لقد اقتصر عمل المستشرقين في البداية على جمع ونشر مختصرات وأجزاء من الرحلة، أما عملهم في تحقيق ونشر السفرين الأول والثاني المشهورين من الرحلة، فقد تجلى في عمل المستشرق البرتغالي الأب جوزي دي سانطو انطونيو مورا ، عندما قام سنة ١٧٩٧م بترجمة السفر الأول من الرحلة الأصلية إلى البرتغالية، ونشرته الأكاديمية في لشبونة سنة ١٨٤٠م، ولقد اعتمد في ترجمته على مخطوط كان قد اشتراه أثناء إقامته بفاس ومرافقته للسفارة البرتغالية كترجمان إلى بلاط السلطان المغربي المولى سليمان سنة (١٧٩٧ - ١٧٩٨م). لقد اسقط "مورا" من ترجمته للرحلة الأبيات الشعرية فلم يترجمها، وأهمل ما روي عن ابن جبير، بل وحذف بعض المقاطع بشكل كامل، وقد برر عمله هذا بقوله: "إن اللائحة واسعة ومزعجة".[٤] لقد بلغ ما حذفه من الرحلة ربع السفر الأول، والجدير بالذكر؛ أن عمل المترجمين اللاحقين لم يختلف عن صنيع الأب مورا.

تحقيق الرحلة ونقدها

إن أهم عمل قام به المستشرقون في نشر وترجمة الرحلة بشكل كامل في كل أسفارها المعروفة هو ذلك الانجاز الذي قام به كل من "ديفريميري"، و"سانكينتي" ما بين سنتي ١٨٥٣ و١٨٥٨م بتكليف من الجمعية الآسيوية والمتمثل في نشر سفري الرحلة كاملين، ومترجمين بالفرنسية في أربع مجلدات، حيث أصبحت الخزانة الملكية بباريس تتوفر على نسخ مخطوطة للرحلة، مما حصل عليه الفرنسيون بعد أن فرضوا هيمنتهم على الجزائر. بعد هذا الانجاز تيسرت سبل ترجمة الرحلة إلى اللغات الأخرى، فظهرت الترجمة الانجليزية للرحلة، والتي قام بها السير هاميلتون جيب، مصحوبة بتعاليق مفيدة جدًا، وبخرائط وصور ورسوم، ولقد ارتكزت هذه الترجمة على النسخة الفرنسية، فصدر الجزء الأول منها سنة ١٩٥٨م، والثاني سنة ١٩٦٢، ثم الثالث سنة ١٩٧١م، ولم يتمكن جيب من إتمام الجزء الرابع لأن الوفاة أدركته سنة ١٩٧١، إلا أن جامعة كامبريدج تكفلت بترجمة الجزء الرابع.

ومن المستشرقين الذين استفادوا من عمل جيب المستشرق الروسي كراتشكوفسكي (ت ١٩٥١) في كتابه "تاريخ الأدب الجغرافي العربي"، حيث قال عن الرحالة ابن بطوطة: "أنه منافس خطير لمعاصره الأكبر منه سنًا "ماركو بولو"، ومن الطبيعي أن ابن بطوطة الطنجي كان له إحساس فطري ذاتي بظروف حضارة العالم الذي يصفه أكثر مما كان لدى ماركو بولو البندقي، وأن وصف الرحالة المسلم لخط سير رحلته كان ادعى إلى الثقة مما عليه الحال مع معاصره المسيحي".[٥]

إن ترجمة الرحلة إلى الانجليزية أعطى لها نفسًا جديدًا، ودفعًا قويًا في ميدان البحث، فترجمها الدكتور "هانس فون مزيك" إلى الألمانية، كما ترجمها "ايفان ربيك" إلى اللغة التشيكية، وترجمها إلى الإيطالية "كابري يلي" سنة ١٩٦١م، وترجمت إلى اللغة التركية على يد لجنة وزارة المعارف أواخر العهد العثماني في خمس مجلدات، وترجمت أيضًا إلى الفارسية من قبل الدكتور "محمد علي موحد"، وترجمها إلى السويدية "هيرمان المكسيط"، هذا إضافةً إلى ترجمتها إلى الهندية واليابانية والصينية والاسبانية.[٦] واللافت أن معظم هذه الترجمات تصحب بتعليقات مفيدة، كما أن بعض هؤلاء الأساتذة المترجمين وضعوا مقدمات لكل جزء من أجزاء الرحلة من أجل تعريف القارئ الأجنبي بأحوال العالم الإسلامي وثقافته وتقاليده.

لقد وجه المستشرقون انتقادات وجيهة للرحلة، ومن أشهرهم السير "هاميلتون جيب"، والعلامة التشيكي "ايفان هربك"،[٧] وكذلك الباحثان الفرنسيان "فانسان مونطي"، و"صطيفان بيرازيموس" وغيرهم، حيث تتبعوا الرحلة عبر عدد من المقاييس والمعايير، مثل ضبط التواريخ التي يوردها ابن بطوطة مقارنة

بأسماء الأيام التي يذكرها: يوم الأثنين مثلاً، وهل بالفعل يتطابق مع تاريخ اليوم السابع عشر من رجب سنة ثلاث وسبعمائة الذي ذكر تاريخًا لميلاده، وهناك حديث ابن بطوطة عن شدة البرد في شهر قمري (شوال مثلاً)، في حين أن هذا الشهر كان يوافق جوان أو جويلية الذي نعتاد فيه الحر.[٨]

وهناك من شكك في زيارة ابن بطوطة للصين أمثال الدبلوماسي الشهير "كابريل قيران"، إلا أن كثيرًا ممن درسوا الرحلة كانوا مقتنعين بأن الرجل زار فعلاً بلاد الصين وما جاورها. والمجال لا يتسع لذكر كل الانتقادات الموجهة للرحلة، والأمر يحتاج إلى دراسة أخرى تعالج حقيقة تلك الانتقادات لأن ثمة معطيات كثيرة محيطة بالرحلة أثرت في مصداقيتها، وفي مقدمتها أن التقييدات التي جمعها ابن بطوطة قرابة ثلاثين سنة قام ابن جزي بتلخيصها في أقل من ثلاث أشهر، إلى جانب المشاكل الناجمة عن ترجمة الرحلة إلى لغات أخرى مما شكل لبسًا لدى المستشرقين. ورغم كل هذه الجهود المبذولة من طرف المستشرقين في نشر أجزاء الرحلة وترجمتها والتعليق على ما ورد فيها، إلا أن هناك العديد من المؤاخذات التي تسجل على عمل هؤلاء؛ منها أنهم ينسبون مقدمة الرحلة لابن بطوطة، ولكنها في الواقع هي لابن جزي، إلى جانب أخطاء كثيرة في أسماء الأعلام والأماكن، وبعض المعاني العميقة التي ترتبط بأصول وقواعد اللغة العربية من جهة، ومن جهة أخرى تتصل بأعراف وتقاليد أهل المغرب العربي، ولقد ذكر التازي العديد من الأمثلة عن تلك الأخطاء والنقائص.[٩]

خاتمة

لقد ظهرت مبادرة المستشرقين لتحقيق رحلة ابن بطوطة في ظروف تاريخية اتسمت بالركود والتخلف الفكري والحضاري بالنسبة للعالم الإسلامي، لذلك كان هؤلاء المستشرقين هم السباقين إلى جمع نسخها وتحقيقها ونشرها، وكذلك ترجمتها من أجل تحقيق أغراض استعمارية بالدرجة الأولى، ومع ذلك فإن هذه الحركة الاستعمارية كانت حافزًا كافيًا لتحريك جيش من الباحثين والمحققين يوجهون كل جهودهم وأوقاتهم وحتى أموالهم للبحث في تراث الشرق الإسلامي، فتوصلوا بذلك إلى تحقيق انجازات علمية معتبرة على مستوى تراثنا، لم نصل إليها في أي مرحلة من مراحل تاريخنا حتى في عهد الازدهار العلمي والثقافي أيام ابن خلدون، وابن الخطيب وغيرهم، فهؤلاء كان تعاملهم مع الرحلة بشكل سطحي، حيث أن ابن خلدون شكك في بعض مرويات ابن بطوطة معتمدًا على الروايات المتداولة بين العامة من الناس في عصره، دون أن يبحث عن الحقيقة في الأصول والمصادر.

والحال نفسه يتكرر في الفترة الحديثة والمعاصرة، عندما نجد أن كل المشتغلين بالرحلة حتى من المحققين الأكاديميين ظلوا معتمدين على الطبعة الباريسية للرحلة رغم وجود ثلاثين مخطوطة للرحلة موزعة بين الخزانات والمؤسسات العلمية، ولقد أشاد الأستاذ التازي بالجهود العلمية لأولئك المستشرقين خاصةً ما يتعلق بدراساتهم النقدية للرحلة، ولذلك تيسرت السبل أمامه للقيام بإنجازه المتميز بشهادة منتقديه.

الهوامش:

(١) التازي عبد الهادي، **المغرب في الدراسات الاستشراقية (ابن بطوطة نموذجًا)**، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مراكش، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١١٤.

(٢) التازي عبد الهادي، **التاريخ الدبلوماسي للمغرب**، ج٩، مطابع فضالة المحمدية، المغرب، ١٩٨٦، ص٢٢٠.

(٣) التازي، **المغرب في الدراسات الاستشراقية**، المرجع سابق، ص١١٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٥) كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ص٤٥٦.

(٦) التازي، المغرب في الدراسات الاستشراقية، المرجع سابق، ص ١١٩.

(٧) من أكثر المدققين في انتقاد رحلة ابن بطوطة من خلال كتابه:

Ivan hrbek, ***The chronology of ibn battuta travels***, archiv orientalni praha 1962.

(٨) التازي عبد الهادي، **مقدمة تحقيق رحلة ابن بطوطة**، المجلد الاول، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص١٢٥.

(٩) التازي، **مقدمة تحقيق رحلة ابن بطوطة**، مج ١، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١٠٧.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449



التراث العربي الإسلامي في شرق إفريقيا وفي غربها "دراسة تاريخية"



بوسليماني عبد الرحمان

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة سكيكدة – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بوسليماني عبد الرحمان، التراث العربي الإسلامي في شرق إفريقيا وفي غربها: دراسة تاريخية.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٤٩ – ٥٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخَص

تحاول هذه الدراسة إبراز الدور الكبير للثقافة العربية الإسلامية وتأثيرها على حياة الإفريقيين في الإقليم الشرقي والغربي من إفريقيا جنوب الصحراء، من خلال جهود العلماء والمجددين والفقهاء الذين ساهموا بقدر كبير في نشر هذه الثقافة. وكان أعظم انتشار للإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء في فترة ما قبل الاستعمار هو الذي حدث في القرن التاسع عشر، حيث يرجع ذلك في جانب منه إلى ما حدث حين هب دعاة الإسلام المكافحين الذين ساءتهم التسويات غير المقبولة التي جرت بين الإسلام وبين الديانة الإفريقية التقليدية، فأعلنوا حروبًا مقدسة تستهدف رد العقيدة الإسلامية الصحيحة، كما نتج عن هذا ظهور ثقافة جديدة، إذ ولدت الثقافة الهوسوية والسواحيلية من الامتزاج الذي حدث بين الثقافة الإفريقية والثقافة العربية الإسلامية.

مقدمة

أثبتت أدلة كثيرة أن إقليم غرب إفريقيا –وبالتحديد بلاد البرنو كانم وبلاد الهوسا سابقًا– لم يشهد اتصالاً مباشرًا مع العرب المسلمين بنفس ذلك القدر في شرق إفريقيا، كما لم تصل الدعوة الإسلامية إلى بلاد الهوسا بصورة ملموسة إلا في منتصف القرن الخامس عشر. ولكن رغم ذلك تميز التاريخ الإسلامي لهذا الإقليم بتطور مبكر لمراكز إشعاع فكري قوامها نخبة من العلماء المحليين برعوا في التأليف باللغة العربية، من أمثال دان مسني (ابن العارف) ودان مرينا (ابن الصباغ) وجبريل بن عمر وعلماء الخلافة الصكتية وبقية العقد الفريد، وقد خلَّف لنا هؤلاء العلماء المئات من الأعمال القيمة باللغة العربية وفي اللغة العربية نفسها.

وفي الجانب الآخر، نجد أن العرب قد عرفوا طريقهم إلى سواحل شرق إفريقيا قبل ظهور الإسلام، ثم ترسخت أقدامهم فيها على مر الأزمان حتى صار جزء من الجزيرة العربية في حقبة من التاريخ يحكم من زنجبار.[١] ولا شك أن للموقع الجغرافي لهذا الإقليم دورًا هامًا في هذا الأمر، إذ لا يفصل بينه وبين الجزيرة العربية مسافة قصيرة (مضيق باب المندب). وقد ترتب على ذلك انتشار الثقافة العربية الإسلامية على امتداد هذه السواحل والتي غطت جل مناحي الحياة، وانعكست في اللغة السواحيلية وآدابها على وجه الخصوص.

أولاً: نبذة عن تاريخ الوجود العربي والإسلامي في إقليم غرب إفريقيا

كان أعظم انتشار للإسلام في فترة ما قبل الاستعمار هو الذي طرأ في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، حيث يرجع ذلك في جانب منه إلى ما حدث حين هب دعاة الإسلام المكافحين الذين ساءتهم التسويات غير المقبولة التي جرت بين الإسلام من جهة وبين الديانة الإفريقية التقليدية من جهة أخرى، فأعلنوا حروبًا جهادية تستهدف رد العقيدة الإسلامية الصحيحة ردًا صارمًا إلى صفائها الأصلي. وأدت معارك الجهاد هذه إلى تكوين دول دينية(ثيوقراطية)

فرض فيها الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية على الناس، مما انتهى إلى انتشار اعتناق الإسلام على نطاق واسع. وامتدت هذه الدول الدينية عبر المنطقة السودانية في غرب إفريقيا من السنغال في الغرب إلى غاية مملكة الكانم– برنو(تُعرف حاليًا بشمال نيجيريا) في الشرق.

وكما هو معلوم فقد تواصلت الفتوحات الإسلامية من مصر إلى بلاد المغرب (ثم الأندلس)، وتسلم البربر راية الإسلام من العرب وعبروا بها الصحراء الكبرى ثم تسلمها منهم المجاهدون من السكان المحليين، لاسيما التكرور والفولاني والماندنجو.[٢] فقامت عدة ممالك وإمبراطوريات إسلامية على امتداد الإقليم الذي عرف عند بعض المؤرخين القدامى بـ"بلاد السودان الغربي"؛ إمبراطورية مالي[٣] (حوالي ١١٠٠-١٧٥٤م)، إمبراطورية سنغاي[٤] (١٤٧٣-١٥٩١م)، مملكة الكانم– برنو.[٥] أما فيما يتصل ببلاد الهوسا (شمال نيجيريا)، فقد نشأ المجتمع الهوسي وثنيًا واستمر هكذا على المستوى العام حتى القرن الرابع عشر الميلادي. إلا أنه من المؤكد أن هذه البلاد قد عرفت نوعًا من التوحيد وقدرًا من الإسلام الذي كان يمارس مخلوطًا بالوثنية منذ القرن الثالث عشر الميلادي.[٦]

والجدير بالذكر؛ أن أولى شذرات الإسلام جاءت إلى بلاد الهوسا من مملكة الكانم– برنو المجاورة لها من الناحية الشرقية، إلا أن المد الإسلامي ذا الأثر الفعال قد وصلها من ناحية الغرب، وفي البدء كان مصاحبًا للحركة التجارية؛ فأول مجموعة من الدعاة المسلمين ورد ذكرها في كتاب "تاريخ أرباب كانو" هي مجموعة الونقريين Wangarawa، وهم قوم من الماندنجا كانوا يجمعون بين التجارة والدعوة. وقد وصل هؤلاء إلى مدينة كانو في عهد الملك الصالح ياجي بن ثاميا (١٣٤٩-١٣٥٨م) قادمين من ملي Malle (نسبة لمملكة مالي القديمة)، وتمكنوا بمساعدة ذلك الملك من نشر إسلام أكثر نقاءً وعلى مستوى أوسع في كانو وما جاورها. وفي هذا السياق يتحدث أحمد كاني عن إحدى مجموعات الونقريين التي هاجرت إلى بلاد الهوسا في طريقها للحج، وكان فيها حوالي ٣٦٣٠ شخصًا ما بين عالم وقارئ.[٧] ويمكننا تصور الأثر الكبير الذي تركته هذه المجموعة في بلاد الهوسا من ظهور الخلاوي القرآنية والحوزات العلمية التي أوجدت أرضية خصبة للإنتاج الفكري والثقافي فيما بعد.

وفي القرن الخامس عشر، وبالتحديد في عهد الملك يعقوب بن عبدالله برجا (١٤٥٢-١٤٦٣م) وصلت أربع مجموعات من الوافدين إلى كانو، جاءت كلها بغرض الدعوة وبعضها مع التجارة أيضاً. وأهم هذه المجموعات جماعة الفولاني التي قدمت من ملي ضمن هجرة كبيرة بدأت تحط رحالها عند الأطراف الغربية من بلاد الهوسا، على رأسها الشيخ موسى جكلو، الجد الثالث عشر للشيخ عثمان بن فودي. هذا بينما واصلت الهجرة الرئيسية إلى كانو وفيها عدد كبير من العلماء. وقد أجمعت المصادر أن هؤلاء الفولانيين أحضروا معهم كتبًا في علم التوحيد والمذهب المالكي واللغة العربية. وبعدها بعدة سنوات بدأت الأفواج العربية التي أشارت إليها رواية "تاريخ أرباب كانو" بـ"الأشراف"، بدأت تتدفق إلى تلك المناطق.

ومن بين هؤلاء العالم الجليل المغربي الشهير محمد بن عبدالكريم المغيلي التلمساني (توفي سنة ١٥٠٤م) الذي وصل إلى كانو في عهد الملك محمد رمفا بن يعقوب (١٤٦٣-١٤٩٩م) على رأس نخبة من العلماء بعد توقف قصير في بلاط مملكة كاتسينا. ولقد تزامن وصول الشيخ المغيلي إلى بلاد الهوسا مع تولي ثلاثة من الملوك في ثلاث من أهم ممالك الهوسا، وهم محمد رمفا في كانو، ومحمد كرو (وبعده إبراهيم ماجي) في كاتسينا ومحمد رابو في ززوZZO (زارياZaria). ويذكر أحمد كاني أن هؤلاء الملوك الثلاثة اعتنوا اعتناءً فائقًا بإحياء الشعائر الدينية ومحاربة الوثنية وإضفاء الثوب الإسلامي على النظم السياسية.[٨]

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الإسلام أخذ يتقدم بخطى وئيدة من ممالك الوسط إلى الأطراف، وقد لعب العلماء القادمون من خارج بلاد الهوسا ومجموعة العلماء المحليين الذين تتلمذوا عليهم دورًا مقدرًا في ذلك. ولكن مع ذلك ظلت كثير من الممارسات الوثنية سائدة أيضًا وسط عامة الناس وفي بلاط بعض السلاطين الذين أبقوا عادة الاستعانة بالسحرة والمنجمين سبيلاً للتمكن في سلطانهم. ويبدو أن النشاط الدعوي خلال القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن قد تمكن من توسيع رقعة الإسلام ولكن لم يفلح في إيقاف الممارسات الوثنية التي كانت تمارس جنبًا إلى جنب مع الإسلام حتى كادت تؤخذ وكأنها من الإسلام نفسه. وفي منتصف القرن الثامن عشر عندما شعر العلماء بخطورة هذا الأمر على الإسلام انبرى بعضهم – من أمثال الشيخ جبريل بن عمر الطارقي - للتصدي لهذه الظاهرة وأخذوا يوجهون النقد للسلاطين في تحد سافر لأعراف ذلك العصر. وفي بداية القرن التاسع عشر ذهب الشيخ عثمان بن فودي وشقيقه عبدالله (تلميذا الشيخ جبريل) يعاونهما ابن الأول (محمد بلو) – ذهبوا إلى أبعد من ذلك وأعلنوا الجهاد ضد ممالك الهوسا بهدف "تطهير الدين وتجديده". وبعد أربعة أعوام من المعارك تمكنوا من الإطاحة بجميع النظم القائمة آنذاك وإقامة خلافة إسلامية قائمة على شرع الله، أي الخلافة الصكتية.

استمرت الخلافة الصكتية لقرن كامل من الزمان (١٨٠٤-١٩٠٣م) وشملت كل شمال نيجيريا وأجزاء من جنوبها، إضافة إلى رقعة واسعة من جمهوريتي النيجر والكامرون الحاليتين. وقد اجتهد علماء هذه الخلافة في ترسيخ قيم الدين الحنيف وتربية الأجيال عليه مع تركيز خاص على نشر العلم والمعرفة. لذلك عندما سقطت هذه الخلافة في أيدي الاستعمار البريطاني لم تجد الإرساليات التبشيرية موطئ قدم لها وسط المسلمين فيها. وقد حرص المشايخ المسلمين المحليين طيلة فترة الاستعمار على المحافظة على تعاليم الشيخ عثمان وحماية أبنائهم من التأثر بسلبيات الثقافة الغربية. وبعد نيل نيجيريا الاستقلال سنة ١٩٦٠م عمل السيد أحمدو بيلو،

حفيد الشيخ عثمان وأول رئيس وزراء شمال نيجيريا – عمل على ربط شمال نيجيريا بالعالم الإسلامي عن طريق بعث الطلاب لتلقي العلم في البلاد العربية الإسلامية، وبالأخص السودان ومصر والسعودية. ولهذا الرعيل الأول من هؤلاء الطلاب الفضل في إضفاء الصبغة الإسلامية في كل الأمور المتعلقة بالنشاط الفكري وبالتعليم والقضاء والإدارة بصورة عامة في شمال نيجيريا إلى يومنا هذا.

تجدر الإشارة إلى؛ أنه على الرغم مما حققه الإسلام من تقدم قبل مجيء الاستعمار الامبريالي في غرب إفريقيا، فإن العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر شهدت تلاشي ودمار بعض الممالك الإسلامية في المنطقة.

ثانيًا: نبذة عن تاريخ الوجود العربي والإسلامي في إقليم شرق إفريقيا

إن صلة العرب بالساحل الشرقي لإفريقيا أقدم وأعرق من صلتهم بغربي إفريقيا، ويرجح بعض الباحثين أن استيطان العرب في إفريقيا الشرقية امتد في العصور القديمة أي إلى ما قبل التاريخ الميلادي، حيث وصلوا حتى سوفالا جنوبي نهر الزمبيزي، وتواصلت هجراتهم إلى شرق إفريقيا خاصةً في القرن السابع والثامن الميلادي على أثر نفي الزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين سنة ٧٣٩م.[٩] وحسب بعض المصادر المتخصصة، فإن الهجرات العربية الإسلامية لم تتوقف بل تواصلت خلال القرن الثامن والتاسع للميلادي، ونتج عنها بناء بعض المدن الساحلية الهامة، مثل ممباسا وزنجبار وكلوا وطابورا، ويمثل العمانيون أول وأهم عناصر هذه الهجرات وتبعتهم مجموعة من الشيرازيين الذين قدموا في القرن العاشر الميلادي. وهكذا توالت هجرات العرب وغير العرب من المسلمين، وتجاوزت دوافع هذه الهجرات الحدود التجارية فأصبحت تحركها النزعات السياسية في البلاد الأم، وكان اعتناق السكان الوطنيين للدين الإسلامي نتيجة للعلاقة الوثيقة التي نشأت بينهم وبين ضيوفهم، كذلك انتشر الإسلام في هذه المنطقة بحكم الزواج والامتزاج بين الطرفين.[١٠]

ثم شهدت منطقة شرق إفريقيا ولمدة قرنين من الزمن (١٥٠٠/١٧٠٠م) حقبة جديدة من التاريخ، وبعامل الجغرافيا أيضًا، فقد برز البرتغاليون في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وفي سعيهم للوصول إلى الهند رأوا في ساحل شرق إفريقيا موقعًا استراتيجيًا جذابًا يسيل اللعاب، فدخلت المنطقة في فوضى، بعد أن قام البرتغاليين بسلب العرب ما كانوا يتمتعون به من سيطرة ونفوذ على المحيط الهندي وأدت سياسة الاحتكار التجاري التي أنتهجها أولئك القادمون الجدد إلى خراب المدن الساحلية وتدهورها.[١١]

وعند حلول سنة ١٥٠٩م، أخضعت حملة عسكرية برتغالية بقيادة الفونسو ألبوكيرك وبصورة منظمة جميع المدن والمراكز التجارية التابعة للعرب وتحكمت في طرق التجارة المتفرعة منها وأدارت البرتغال طرق التجارة بين القارات بنفسها ورخصت للسفن الهندية والعربية بخدمة التجارة الفرعية على طول السواحل الإفريقية والأسيوية. وبقيت المنطقة تحت سيطرتهم حتى استردها منهم العمانيون في نهاية العقد الثاني من القرن الثامن عشر، وتعتبر الحقبة التالية، وقوامها أيضًا قرنان من الزمان، أهم حقب التاريخ العربي الإسلامي في سواحل شرق إفريقيا، حيث توسعت نفوذ العمانيين السياسية والتجارية والثقافية في هذه المنطقة لدرجة جعلتهم ينقلون عاصمتهم من مسقط إلى زنجبار ١٨٣٧م. ولم تنقض هذه الحقبة إلا وقد غطت المؤثرات العربية جميع مناحي الحياة: اللغة، والثقافة، والعادات والتقاليد.

غير أن الأيام السعيدة لسلطان زنجبار وللعرب والمسلمين أجمعين لم تستمر بسبب ما وقع للمنطقة في مطلع القرن العشرين، من تنافس استعماري أوروبي كبير، فأصبحت تحت سيطرة ألمانيا وبريطانيا، ودخلت الثقافة العربية الإسلامية فيها في تنافس مع الثقافة الغربية ذات الصبغة المسيحية. وفي أواخر سنين الاستعمار أخذت تنمو وسط السكان المحليين روح العداء ضد كل من هو عربي، وبعد شهر واحد فقط من إعلان جزيرة زنجبار الاستقلال عن الاستعمار البريطاني اندلعت ثورة زنجبار الاشتراكية التي قادها حزب الأفروشيرازي (١٢ يناير ١٩٦٤م)، وعلى إثرها هرب السلطان العماني لاجئًا إلى لندن. ولقد كان هذا الحدث مأساة حقيقية في تاريخ الوجود العربي الإسلامي في شرق إفريقيا، لأن هذه الثورة التي قامت ضد السلطان العماني وأعوانه، كما ذكر سيد حامد حريز "امتدت إلى العرب من غير تمييز، وبذلك قتلت أعداد كبيرة من العرب، ولاذت بالفرار أعداد أكبر، وعاش من بقي بالجزيرة من العرب في عزلة سياسية واجتماعية إلى يومنا هذا.[١٢]

ثالثا: التراث الفكري الإسلامي باللغة العربية في إقليمي شرق وغرب إفريقيا

رأينا فيما تقدم مختلف الجوانب الفكرية والثقافية المعبر عنها باللغات المحلية (السواحيلية والهوسا على وجه الخصوص) والتي تطورت عن الاتصال العربي الإسلامي بإقليمي شرق وغرب إفريقيا، سواء أكان ذلك الاتصال مباشرًا (شرق إفريقيا) أو غير مباشر (غرب إفريقيا). والآن يحق للقارئ أن يسأل: أين موقع التراث الفكري الإسلامي المعبر عنه باللغة العربية في الخارطة الأدبية والفكرية التي تم عرضها أعلاه؟ كيف نشأ هذا التراث (إن وجد) ومن هم رواده؟.

إذا استرجعنا ما ذكرناه حول قدم الصلات بين الجزيرة العربية وسواحل شرق إفريقيا وكثافة الوجود العربي في حقب التاريخ المختلفة في هذا الإقليم والوصول المبكر للإسلام فيه مقارنة بإقليم غرب إفريقيا، نتوقع وجود قدر من التراث الفكري الإسلامي باللغة العربية في الإقليم الأول يتناسب مع حجم ودرجة هذه المعطيات. ولكن ما نجده في الواقع صورة معكوسة تمامًا عما كنا نتوقعه، أي شحًا ملحوظًا في الإنتاج الفكري الإسلامي باللغة العربية في إقليم

شرق إفريقيا مع ضعف قيمته العلمية، وغزارته في إقليم غرب إفريقيا مع رفعة مستواه العلمي.

١/٣- التأليف باللغة العربية في شرق إفريقيا:

لم يشر الباحث كنايرت - ويعتبر أهم مرجع في الأدب السواحيلي – إلى أي عمل باللغة العربية نظمًا كان أو نثرًا يرجع إلى القرون الماضية أنجزه مؤلف سواحيلي حتى من ذوي الجذور العربية، دعك من السكان المحليين. وقد أكد سيد حامد حريز إلى أن الشعراء في شرق إفريقيا قد نظموا باللغة العربية في أغراض مختلفة ولكن دون الإشارة إلى شاعر بعينه،[١٣] مما قد يوحي بمحدودية هذا الجانب من النشاط. وبما أننا بصدد المقارنة مع ما هو حادث في إقليم غرب إفريقيا، كان يهمنا أيضًا معرفة هوية هؤلاء الشعراء، الذين نظموا أولى قصائدهم باللغة السواحيلية،[١٤] والحقيقة أن التي تم العثور عليها في إقليم شرق إفريقيا كانت من نظم شعراء ذوي أصول عربية أو فارسية.

أما في النثر باللغة العربية فلم يورد سيد حامد حريز في كتابه الجامع حول المؤثرات العربية في الثقافة السواحيلية، لم يورد أيَّ عمل في هذا السياق. وقد أورد عبدالرحمن أحمد عثمان في كتابه "المؤثرات الإسلامية والمسيحية على الثقافة السواحيلية" أربعة كتب وخمس مخطوطات لمؤلفين من داخل المنطقة قيد الدراسة أو ما جاورها. والمؤلفون هم:[١٥]

- الشيخ سعيد بن علي المغيري.
- الشيخ محي الدين الكلوي.
- سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان.
- الشيخ إدريس بن محمد القادري.
- برهان بن مكلا القمري.
- عبدالله محمد باكثير الكندي.
- عبدالله بن زين الوهط السقاف.

بالإضافة إلى راشد البراوي الذي كتب عن الصومال الجديد. ويلاحظ من خلال هذه الأسماء أن أغلبية هؤلاء المؤلفين ينحدرون من أصول غير محلية، كما يلاحظ غياب الأعمال الفكرية المتعمقة في العلوم الإسلامية كالتوحيد والفقه والتفسير وعلم الكلام أو أعمال في اللغة العربية على شاكلة المؤلفات التي تم تأليفها باللغة في غرب إفريقيا. ومن المعروف أن أسرتي النبهاني والمزروعي قد أسهمتا كثيرًا في دفع عجلة الحركة الفكرية في إقليم شرق إفريقيا، وألف بعض أفرادها كثيرًا باللغة السواحيلية، وكنا نتوقع أن نقف على أعمال لهم باللغة العربية أيضًا.

٢/٣- ازدهار الحركة العلمية في إقليم غرب إفريقيا:

كان للعلماء الذين رافقوا الشيخ محمد بن عبدالكريم المغيلي التلمساني- المذكور آنفًا– أو الذين اتبعوا أثره إلى بلاد الهوسا خلال العقد الأخير من القرن الخامس عشر الفضل في نشأة الحركة العلمية في تلك البلاد. فمع بداية القرن السادس عشر بدأت دوائر صغيرة للعلماء المحليين في النمو والازدهار حتى أضحت مراكز جذب للمهاجرين من الأقاليم الإسلامية الأخرى، وبالأخص مملكة الكانم–برنو وشمال إفريقيا ومصر. فهؤلاء العلماء المهاجرون لبلاد الهوسا أو الذين كانوا على اتصال بها يمثلون في الحقيقة الجذوة التي اندلعت منها حركة الفكر والأدب باللغة العربية في تلك البلاد، والتي استمرت في النمو والتطور إلى أن انتهت بـ "الثورة الفكرية" التي صاحبت حركة الجهاد وقيام الخلافة الصكتية في العقد الأول من القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من أن الفترة من بداية القرن السابع عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر لم تنجب من العلماء المحليين المرموقين سوى القليل، إلا أن أعمال هؤلاء العلماء – بمقاييس ذلك العصر– كانت على درجة من الجودة تستحق الوقوف عندها. فمن هؤلاء العالم الكنوي عبدالله ثقة (سكا) الذي ألف منظومة بعنوان "العطية للمعطي" بيَّن فيها الأوجه المختلفة للعبادات. وتعتبر هذه المنظومة بداية للتأليف المحلي بالنظم ونموذجا انتشر على شاكلته هذا الفن في كل المناطق.[١٦] ومن هؤلاء أيضًا العالم الكشناوي ابن الصباغ المعروف بـ "دان مرينا" (توفي سنة ١٦٥٥م) الذي قام لأول مرة بشرح وتحليل قصيدة العشرينية للفزازي في كتاب له بعنوان "الوسائل المتقبلة". ومن أعماله أيضًا التي اشتهر بها كتابه "مزجرة الصبيان" الذي بيَّن فيه فروع العلم والمعرفة التي تناولها وتذوقها علماء عصره في بلاده، ومنها الشريعة والتوحيد والحديث والنحو والفلك وفنون التلاوة وعلم العروض والقوافي والفلسفة. ومن مشاهير كاتسينا أيضًا، الشيخ ابن العارف (دان مسنى)، ويذكر الشيخ محمد بلو بن فودي أن لابن العارف دراسات وأبحاث تدل على وفرة علمه، منها "النفحة العنبرية في شرح العشرينية"، و"بزوغ الشمسية في شرح العشرينية"، و"ازدهار الربا في أخبار يوربا".[١٧] ومن علماء تلك البلاد في ذلك العصر الشيخ هارون الزكزكي، شيخ الشيوخ الفلاتي، كما يشير إليه محمد بلو. له قصائد وتواليف منها نظمه على رواة البخاري، أي رواية الفروع عن الأصول. ومنهم أيضًا الشيخ على جب، صاحب الشرح على الكبرى والشرح على لامية الأفعال. هؤلاء هم مشاهير علماء ذلك العصر، ولا شك أن هناك كثيرًا غيرهم ممن هم دون مستواهم.

إن الخلل الاجتماعي والروحي الذي أصاب مجتمع بلاد الهوسا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر قاد إلى ظهور نوع جديد من الكتابات تنتقد المجتمع لشدة تراخيه في الممارسات الإسلامية مع خلطها بالممارسات المجوسية، وتنتقد الحكام علنًا لجورهم وخروجهم عن جادة الطريق، وتدعو إلى النهوض لتطهير الدين وإصلاح المجتمع. وأشهر رواد هذا النوع من الأدب الشيخ جبريل بن عمر الطارقي بقصيدته "شفاء الغليل". ثم تسلمت الراية منه مجموعة العلماء الذين قادوا حركة الجهاد، وهم ابنا محمد فودي – عثمان وعبدالله – وأبناؤهما وأصحابهما وتلامذتهما. وقد كان التفقه في الدين سمة متوارثة في أسرة فودي، إلا أن عقد

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

هؤلاء المذكورين النية للقيام بأمر إصلاح المجتمع مع كل ما يترتب على ذلك من مجابهة من يسمونهم بـ"علماء السوء" المتحالفين مع الملوك – كل هذا كان مدعاة لهم للتسلح بمزيد من العلم والتعمق فيه.

وقد كان هذا بالفعل ديدنهم، إذ يذكر الشيخ عبدالله بن فودي في كتابه "إيداع النسوخ من أخذت من الشيوخ" خمسة عشر من مشاهير العلماء الذين أخذ عنهم شتى فنون العلم والمعرفة داخل بلاد الهوسا وخارجها، رغم ذلك يختم بقوله "الشيوخ الذين أخذت عنهم لا أحصيهم الآن ولكن هؤلاء مشاهيرهم...ومن الشيوخ الذين أخذت العلم عنهم أمير المؤمنين شقيقي عثمان بن محمد... وقد تركني أبي في يده بعد قراءة القرآن وأنا ابن ثلاث عشرة سنة فقرأت عليه العشرينيات والوتريات والشعراء الستة وأخذت منه علم التوحيد من الكتب السنوسية وشروحها وغيرها، وأخذت عنه الأجرومية والملحة والقطر ونحوها وشروحها، وأخذت منه علم التصوف الذي للتخلق والذي للتحقق ما استغنيت به إن شاء الله عن غيره. وأخذت منه كتب الفقه ما يعرف به فرض العين مثل الأخضرية والعشماوية ورسالة بن أبي زيد وغيرهما، وأخذت عنه تفسير القرآن من أول الفاتحة إلى آخر القرآن مراراً لا أعرف قدرها وأخذت منه علم الحديث دراية العراقي ورواية البخاري ما مرَّني على غيرها، وأخذت منه علم الحساب القريب منه واليسير وحصل لي بحمد الله التبصر في الدين من فيضان نوره ومن تواليفه المفيدة، العربية والعجمية. فما ألف كتاباً من أول تأليفاته إلى الآن إلاّ كنت أول من نقله غالباً".

لقد أخذ هؤلاء القادة ذلك الكم الغزير من العلم واستوعبوه ووظفوه للتصدي لقضايا مجتمعهم الملحة، فكان إنتاجهم منه بقدر غزارة ما اكتسبوه أو أكثر، وكل ذلك رغم انشغالهم بحركة الجهاد وتأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فخلَّف لنا أفراد الأسرة الفودية (الشيخ عثمان وعبدالله ومحمد بلو والمنحدرون منهم) وحدهم ما جملته ٧٢٣ عمل باللغة العربية فقط، تتراوح من منظومة طويلة إلى مجلد ضخم، تفاصيلها كما يلي:(١٨)

- الشيخ عثمان بن فودي: ١٥٤ عمل، أهمها "بيان وجوب الهجرة على العباد".
- الشيخ عبدالله بن فودي: ١١٢ عمل، أهمها "البحر المحيط في النحو" في ٤٠٠٠ بيت على نمط ألفية ابن مالك، وكتاب "صفاء التأويل في معاني التنزيل"، وهو كتاب تفسير للقرآن الكريم.
- الشيخ محمد بلو بن فودي: ١٦٢ عمل، أضخمها "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور".

وقد غطت هذه الأعمال كل فنون العلوم الإسلامية وضروبها تقريبًا، وتناول بعضها موضوعات وقضايا خاصة بمجتمعهم الضيق، كما كتب الشيخ محمد بلو في الطب النبوي والطب الحديث (بمعايير عصره). ولعل أهم ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق ما كتبه الشيخ عبدالله بن فودي في اللغة العربية، وأعني مؤلفه المذكور "البحر المحيط في النحو" ومؤلفه الآخر "الحصن الرصين في علم التصريف" (١٠٣٦ بيت)، وديوانه "تزيين الورقات بما لي من الأبيات" الذي يحوي قصائد من عيون الشعر العربي.

يجب ألا يفهم مما تقدم أن التأليف باللغة العربية في فترة الخلافة الصكتية كان محصورًا في الأسرة الفودية. فإذا عدنا إلى لغة الأرقام مرة أخرى نجد أن جملة ما تم العثور عليه من مخطوطات ومطبوعات باللغة العربية منذ فترة الفوديين إلى سنة ١٩٩٥م في المساحة المعروفة سابقًا ببلاد هوسا (من مشارف برنو إلى الحدود الغربية لإمارة صكتو) قد بلغ ١٥٩٤م عمل ما بين قصيدة ومجلد ضخم (يدخل في ذلك أعمال الفوديين أيضًا). وهذا العدد يكفي للاستدلال على أن التأليف باللغة العربية أضحى تقليدًا راسخًا في شمال نيجيريا. ولا ننكر أن نظام التعليم المدرسي القائم على النظم الغربية قد أثر سلبًا على حيوية هذا التقليد، إلا أن تمسك مجتمع شمال نيجيريا بالخلاوي والدهاليز التقليدية قد ساعد كثيرًا على استمرارية هذا التقليد واستدامته. فقائمة مؤلفات الشيخ ناصر كبرا الذي توفي في كانو قبل أقل من عشرة أعوام تقف شاهدة على ذلك، إذ ضمت حوالي ١٥٠ عمل باللغة العربية.

رابعًا: السيطرة الاستعمارية والثقافة العربية الإسلامية في إقليمي شرق إفريقيا وغربها

من المتفق عليه أنه قبل وصول القوى الاستعمارية الأوروبية إلى إفريقيا، كان الإسلام قد حقق تقدمًا كبيرًا في إقليمي شرق إفريقيا وغربها. وكان من بين أهم مظاهر هذا التقدم أن دخلت كلمات ومفاهيم عربية كثيرة في عدد من اللغات الإفريقية والتي أهمها اللغة الهوسوية في إقليم غرب إفريقيا واللغة السواحيلية في إقليم شرق إفريقيا، مما أدى إلى إثراء هذه اللغات. وفي هذا السياق، اتخذ الحجاج العائدون من الجزيرة العربية طرازًا جديدًا من الملابس، وأدت جهودهم وجهود علماء المسلمين وأتقيائهم المقيمين والزائرين إلى بدأ تأثر الإفريقيين بالثقافة العربية الإسلامية تأثرًا كبيرًا. غير أن مجيء القوى الاستعمارية في منتصف القرن التاسع عشر أدى إلى تدهور وتراجع النفوذ الإسلامي في الإقليمين (الموضع الدراسة).

والجدير بالذكر: أن موقف الحكومات الاستعمارية من الإسلام كان مختلطًا لا يسير على نهج واحد. ففي غرب إفريقيا، كانت فرنسا في أول الأمر ترى أن الإسلام دين أكثر استنارة من الديانة الإفريقية التقليدية. وأن النظم الإسلامية تمثل نظمًا ومؤسسات اجتماعية متقدمة، فاستخدمها الاستعمار الفرنسي لمصلحته الاستعمارية التوسعية. وانطلاقًا من هذا، سمحت الإدارة الاستعمارية مع بدايات التوسع الأولى بقيام المحاكم الإسلامية، وتمتع الحكام المسلمون بقدر من السلطة في بعض المناطق، كما استخدم رجال الإدارة الاستعمارية المسلمين في الوظائف الدنيا كإداريين ووكلاء وكتبة، وأدى ذلك إلى احتكاك المسلمين عن قرب بالشعوب

الإفريقية والى إتاحة الفرصة للأفارقة المتمسكين لعاداتهم وتقاليدهم.

غير أن الفرنسيون بعد أن ركزوا حكمهم، بدؤوا يفرضون ثقافتهم على سكان مستعمراتهم من المسلمين وغير المسلمين على السواء، اعتقادًا منهم بأن عليهم واجبا يلزمهم برفع مستوى معيشة رعاياهم في المستعمرات الفرنسية وعلى الخصوص في غرب أفريقيا، عن طريق نقل (مزايا) الثقافة الفرنسية إليهم.[١٩] ولكي يتمكن الفرنسيون من مناهضة انتشار الإسلام والثقافة العربية مناهضة فعالة، فحاولوا إيجاد قوة مضادة لها عن طريق تعزيز الديانة التقليدية وصياغة القوانين العرفية الإفريقية في مدونة رسمية. غير أن الفرنسيون كانوا أكثر ألفة بالإسلام منهم بالديانة الإفريقية التقليدية. رغم خوفهم من الأول وعدائهم له، وعندما فشلوا في تحقيق أهدافهم، عاودوا التعامل مع المسلمين وأنشأوا معاهد لدراسة وتوثيق الحياة والمعتقدات والممارسات الإسلامية.

أما في إقليم شرق إفريقيا، نجد أن البريطانيين قامت سياستهم تجاه الإسلام على الاعتقاد بأنهم يستطيعون اجتذاب تعاون الحكام المسلمين. فكانوا على استعداد وتلهف لضمان حرية العبادة للمسلمين بشروط معينة، لشدة رغبتهم في رؤية الإسلام في شرق إفريقيا وقد فصم عن روابطه الدولية وتجرد من خصائصه العالية. وكان الأمر الذي تتوق السلطات الاستعمارية إلى منعه بصفة خاصة هو نشوء حركة إسلامية جامعة شاملة تشكل تهديدًا لسلطانها، وقد تحول هذا الشبح المخيف إلى حقيقة واقعة حين دخلت الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا، وأصدر السلطان العثماني – بصفته خليفة المسلمين جميعًا– أمراً بالثورة ضد الكفرة الأوروبيين.[٢٠] غير أن الثقافة العربية الإسلامية في شرق إفريقيا حافظت على مغزاها ومكانتها في وجه العناصر المتنامية للفردية، والمسيحية الغربية، طيلة فترة التواجد الاستعماري البريطاني. فالثقافة العربية الإسلامية قدمت منظورًا بديلاً إلى اهتمامات الإنسان الإفريقي في شرق إفريقيا، كما أنها غير منفصلة عن حياته اليومية إلى يومنا هذا.

خاتمة

وبناءً على ما تقدم، يخلص الدارس إلى الاستنتاجات التالية:

١- أن إقليم شرق إفريقيا قد عرف المؤثرات العربية الإسلامية منذ وقت مبكر بسبب الهجرات العربية الاستيطانية المباشرة من الجزيرة العربية (وبلاد الفرس) ذات الدوافع التجارية والسياسية، انعكست هذه المؤثرات في الأدب الشفهي المعبر عنه باللغة السواحيلية وفي العادات والتقاليد، دون أن ينتج عن ذلك تطور تقاليد أدبية وفكرية باللغة العربية وسط السكان المحليين.

٢- أن بلاد الهوسا في غرب إفريقيا قد وصلها الإسلام في القرن الرابع عشر عن طريق الهجرات الداخلية ذات الدوافع الدينية (دعوية) وتطورت إثرها مراكز إشعاع فكري قوامها سلسلة من العلماء المحليين خلَّفوا تراثًا عربيًا إسلاميًا قيمًا باللغة العربية. إذن يمكن القول أن مجرد وجود صلات مع الجزيرة العربية (مهد الإسلام والعروبة) لا يقود بالضرورة إلى ازدهار الفكر العربي الإسلامي في بقعة ما في الأرض، ولكن الأهم من ذلك طبيعة هذه الصلات ودوافعها. فالإسلام وتوابعه من نشاط دعوي وحركات جهادية يمثل المرتكز الأساسي الذي يقوم عليه التاريخ الوسيط لإقليم غرب إفريقيا، وللعلماء دور كبير في صناعة هذا التاريخ.

٣- تعتبر اللغة العربية عند هؤلاء العلماء وجهًا من أوجه الإسلام، لها من القدسية – باعتبارها لغة الإسلام والمفتاح إلى العلوم الإسلامية -ما يجعل تعلمها والكتابة بها من الواجبات، ربما اهتداءً بمقولة سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "تعلموا العربية فأنها من دينكم". لذلك لا غرو إن ترك لنا هؤلاء العلماء تقاليد راسخة ومستدامة في مجال التأليف بهذه اللغة.

٤- أن عدم تطور تقاليد أدبية عربية إسلامية باللغة العربية في إقليم شرق إفريقيا قد أثر سلبًا على وضع الثقافة العربية الإسلامية في المجتمع السواحيلي المعاصر، ومن الأمثلة لذلك عدم الاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية على مستوى الجامعات. فجامعة دار السلام ليس بها شعبة للغة العربية، وأن شعبة اللغة العربية بجامعة نيروبي ظلت إلى عهد قريب تعاني من الضعف والإهمال، هذا بينما نجد في الطرف الآخر أن قسم اللغة العربية كان من أول الأقسام التي أنشئت في الجامعات الكبيرة في شمال نيجيريا.

الهوامش:

(١) قام السلطان السيد سعيد بنقل عاصمته من عمان إلى زنجبار عام ١٩٣٧.

(2) for more details see Anderson, John: ***West Africa, East Africa in the nineteenth and twentieth century's***, O.U.P, London, 1972.

(٣) امتد حكم هذه الإمبراطورية التي شكلها شعب الماندنجو على جمهورية مالي الحالية وعلى السينغال الشرقي وشمال كل من فولتا العليا(بوركينافسو الآن) والداهومي (البنين الآن) والجنوب الأقصى من جمهورية موريتانيا.

(٤) سميت بهذا الاسم نسبة إلى قبيلة سنغاي، وهي قبيلة كانت تسكن النيجر حول حدود الغابات الاستوائية في الجنوب، ثم أخذت تنتقل إلى الشمال مع النيجر، وفي القرن السابع للميلاد كانت تمتد مساكنها حول النيجر بحوالي ١٥٠ كلم، وتمتهن مهنة صيد الأسماك وزراعة الدخن، وفي هذا الوقت بدأ انتظام شعبها تحت سلطة واحدة. راجع للمزيد من التفاصيل: عبد القادر زبادية: **الحضارة العربية والتأثير الأوروبي في إفريقيا الغربية جنوب الصحراء**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩، ص:٢١.

(٥) ظهرت هذه المملكة في المنطقة المحيطة ببحيرة تشاد ونهر الكانوري والتي تعرف اليوم بجمهورية التشاد والقسم الشمالي من نيجيريا، وقد شكلها شعب البولالا قبل دخول الإسلام إلى المنطقة، وتشير بعض الدراسات الحديثة أن مملكة الكانم– برنو مع نهاية القرن العاشر الميلادي قد أسلمت كليًا. انظر:

Encyclopedia of Islam, London, 1950, pp:540 – 541.

(6) Hiskett, M: **The historical background to naturalization of Arabic loan words in Hausa**, African Language Studies, London, 1965 , p. 21.

(٧) أحمد محمد (كاني): **الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا**، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٧، ص: ٣٣.

(٨) أحمد محمد (كاني): مرجع سابق، ص: ٣٥-٣٦.

(٩) حسن إبراهيم حسن: **انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء الكبرى**، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة ، ١٩٥٧، ص: ١٢٦ - ١٢٧.

(١٠) محمد أحمد (المعمري): **عمان وشرق إفريقيا**، دار التراث القومي والثقافة، عمان، ١٩٧٩، ص: ٩٥.

(١١) ل.و.هولنجزوورث: **زنجبار (١٨٩٠-١٩١٣م)**، ترجمة دكتور حسن حبشي، ط.١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص:٢.

(١٢) انظر للمزيد من التفاصيل: حريز سيد حامد: **المؤثرات العربية في الثقافة السواحيلية في شرق إفريقيا**، دار الجيل، بيروت ، ١٩٨٨، ص:٤٦.

(١٣) سيد حامد حريز: مرجع سابق، ص: ١١٢.

(١٤) تنتشر في شرق إفريقيا ويتكلمها أكثر من أربعين مليونا(٤٠) من البشر، ويمتد نطاق انتشارها إلى جمهورية الصومال وكينيا وأوغندا وتنزانيا والموزمبيق وشرقي الكونغو(كينشاسا) وجزر القمر وشمالي نياسالاند (ملاوي اليوم) وتتكلمها كذلك أقسام صغيرة في روديسيا الشمالية(زامبيا اليوم). وأصل الكلمة يأتي من اللغة العربية للتعبير عن أصل نشأة اللغة على الساحل أو السواحل. وتنقسم آراء العلماء والباحثين بشأن تاريخ اللغة، فيرى البعض أن أصلها يرجع إلى شعب يسمى السواحيلي عاش في فترة الحكم الشيرازي(٩٧٥بعد الميلاد) فيما بين مدينة كيلوا وباجاميو. ويرى البعض الآخر أنها نشأت في منطقة لامو ثم امتدت بعد ذلك جنوبًا، وفي منطقهم أن المهاجرين العرب تزوجوا من الأفريقيات واستعملوا كلمات عربية وكلمات من لغات البانتو للحديث اليومي مع زوجاتهم وأولادهم، ومن ثم ظهرت السواحيلية من هذا الخليط اللغوي. ويرى فريق آخر أن هذه اللغة هي خليط من اللغات العربية والفارسية ولغات أوروبية أخرى. ويرى فريق من الباحثين في جامعة دار السلام أن أصل اللغة أقدم من هذه الآراء جميعًا فقد نشأت على ألسنة الأفريقيين الذين عاشوا في كينيا وتنجانيقا زنجبار الثناء رحلاتهم ومبادلاتهم التجارية عبر المحيط الهندي، وان اللغة تداولت على ألسنهم قبل وصول العرب والإغريق والبرتغاليين. للمزيد انظر: عبد الملك (عودة): **الحزب الواحد والتطبيق الاشتراكي في تنزانيا**، مجلة الساسة الدولية، العدد الثامن، ١٩٦٧.

(١٥) انظر للمزيد من التفاصيل: عبدالرحمن أحمد عثمان: **المؤثرات الإسلامية والمسيحية على الثقافة السواحيلية**، دار جامعة إفريقيا العلمية للنشر، الخرطوم، ٢٠٠١، ص:٨٠-٨٧.

(16) Hiskett, M: ***History of the Hausa Islamic Verse***, SOAS, London, 1975, p:15.

(١٧) محمد بلو بن فودي: **إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٤، ص: ٥٢.

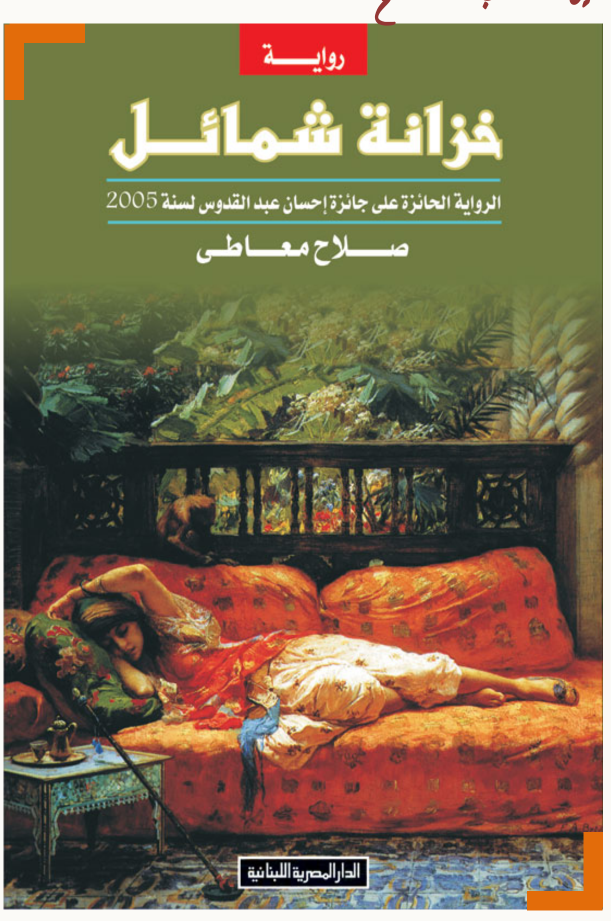
(18) for more details see: Hunwick, J.O: ***Arabic Literature of Africa*, The Writings of Central Sudanic Africa**, Vol 2, 1995, Leiden.

(١٩) أ. آدو بواهن: **تاريخ إفريقيا العام**، المطبعة الكاثوليكية(اليونسكو)، بيروت، ١٩٩٠، ص:٥٢١، ٥٢٨.

(٢٠) نفسه، ص:٥٣٠.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

بين الأدب والتاريخ



الرؤية التاريخية عند صلاح معاطي "رواية خزانة شمائل نموذجًا"



أ. د. فتحي عبد العزيز محمد

أستاذ تاريخ العصور الوسطى

جامعة الباحة – السعودية

جامعة لاهاي الدولية – هولندا

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

فتحي عبد العزيز محمد، الرؤية التاريخية عند صلاح معاطي: رواية خزانة شمائل نموذجًا.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٥٦ – ٦٠.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

من منطلق أن الرواية التاريخية هي قراءة إبداعية للتاريخ، تتناول صفحات هذا المقال الرؤية التاريخية عند الكاتب والأديب المصري صلاح معاطي، وذلك من خلال روايته "خزانة شمائل" الحائزة على جائزة إحسان عبد القدوس لسنة ٢٠٠٥. حيث تدور أحداث رواية خزانة شمائل في زمن زرحت فيه مصر والشام تحت حكم دولة المماليك البرجية (١٣٨٢ – ١٥١٧م) وهي فترة تاريخية ثرية بالأحداث.

مقدمة

يبدو منطقيًا أن أحداثًا عديدة جرت في الماضي وتتواصل نتائجها في الحاضر، وأن التاريخ هو ما نعرفه بشكل تام من تلك الأحداث الماضية، وأن ما نجهل منها لازال بعيدًا عن كونه تاريخًا على الرغم من حدوثه. ويبدو منطقيًا أيضًا ذلك السعي لمعرفة ما نجهل من أحداث الماضي بما يتوفر لدينا من وسائل معرفية للكشف عن وجه ذلك الماضي في مسيرة التقدم الإنساني، وينسحب ذلك القول بشكل أو بآخر على ما نعرف، فما نعرفه يمكننا من إعادة صياغة جديدة للتاريخ، وتلك وظيفة المؤرخ بما يمتلك من أدوات ومناهج تمكنه من ذلك.

كاتب الرواية التاريخية

وإذا كان التاريخ - أي المعروف لنا من ماضي الإنسان - في مسيرته الطويلة عبر الزمن زاخرًا بالأحداث والأزمات، فإن الاقتراب منه يستلزم رؤية موضوعية من المؤرخ ومقدرة على النقد والتحليل من خلال مصادر ووثائق تتعلق بالفترة التاريخية التي يعمل على تفسير أسباب ما تم فيها من ظاهرة تاريخية ما (كظاهرة الحروب الصليبية أو الغزو المغولي)، واستخلاص النتائج الناجمة عن تلك الظاهرة واستجلاء العبرة منها.

أما الأديب الذي يقدم لنا رواية تاريخية فهو مطالب بصورة أو بأخري عند الاقتراب من نفس الظاهرة أن يبتكر عملاً مشوقًا يعتمد على الحقيقة التاريخية وله حرية التخيل، ولكنه لا يمكنه الانفلات من روح تلك الفترة التاريخية، بل له أن ينغمس في أعماقها ليعود لنا بشخوص تمثل تلك الفترة بصدق معبرًا عن روحها، راصدًا لقيمها، ولا يتأتى له ذلك من غير قراءة ما كتب عنها في مظانها الأولي أي مصادرها ووثائقها، كذلك ما كشفت عنه الدراسات التاريخية الحديثة ليعيد لنا صياغة ما كان بقراءة جديدة ورؤية تمثل من خلال الإبداع المعتمد على الماضي رسالة تحمل قيمها من زخم التاريخ. وأيا ما كانت تلك الرسالة، فهي بغير شك ما يحفل به المؤرخ والمتلقي معًا، وهي عندهما القيمة الحقة لرؤية كاتب الرواية التاريخية.

رواية التاريخ

والواقع أن هناك علاقة جدلية بين رواية التاريخ والرواية التاريخية حيث يصعب - كما يري الدكتور جمال محمود حجر-

الفصل بينهما إلا من زاوية واحدة هي أن التاريخ هو رواية الماضي، بينما القصة أو الرواية التاريخية هي نوع من الإبداع أو التأليف المعتمد على شيء من رصيد ذلك الماضي، بمعني أنه بقدر ما يكون الكاتب قريبًا من حقائق الماضي يكون قريبًا من التاريخ، وبقدر ما يكون قريبًا من الخيال يكون قريبًا من الرواية.[١] وإن كنت اختلف معه إلى حد ما في القول بأن ما نكتبه في الحالين هو نوع من القصص، حيث تستلزم الكتابة التاريخية من صاحبها قدرة على التخيل لكنها لا تتطلب منه الانجراف بخياله بعيدًا عما توفره له المصادر والوثائق من حقائق يستطيع استجلاءها بأدوات لا يستلزم للروائي مثلها، وهو أي المؤرخ لا يلزمه عنصر التشويق والإثارة، أو الأسلوب الأدبي المتكلف، فالحقيقة التاريخية تفرض نفسها بموضوعية وبلا تأنق.

وأيًا ما كان الأمر؛ تبقي القيمة الحقة لكل من رواية التاريخ والرواية التاريخية. فقيمة المؤرخ تكمن في موضوعيته وبحثه عن الحقيقة واستجلاء طبيعة الحدث في سياقه التاريخي، كما أن الأديب من خلال النص الأدبي يعيننا على فهم التاريخ وحركته والإفادة منه، إن النص الأدبي بما فيه من دلالة فنيه يمكنه أن يضيف إلى وعي الجماهير قوى جوهرية هي قوى (الأثر) التي تتحكم في المواقف.[٢] وفي رأيي أن تلك الإضافة التي يحدثها النص الأدبي لا تتأتي لكاتب النص إن لم تكن رؤيته للتاريخ رؤية واعية قادرة على التفسير والتأثير لتعطي المتلقي سببًا حقيقيًا، وإجابة واضحة حول لماذا أعادنا الكاتب إلى التاريخ ؟.

والرواية التي بين أيدينا كونها رواية تاريخية بكل المقاييس هي إضافة جديدة وجيدة لمثل ذلك النوع من الأدب، ولسنا هنا في معرض التأريخ للرواية التاريخية والتي ظهرت في الغرب على يد والتر سكوت، والتي مثلت استمرارًا مباشرًا لرواية القرن الثامن عشر الواقعية الاجتماعية،[٣] بينما كان رائدها في العالم العربي - مهما كان تحفظنا عليه- هو جورجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤)، وها نحن في القرن الحادي والعشرون وبعد عديد من الكتابات الروائية التاريخية للأدباء العرب أمثال: علي أحمد باكثير (١٩١٠ – ١٩٦٩)، ونجيب محفوظ (١٩١١ - ٢٠٠٦)، نجد رواية حقيق علينا أن نحفل بها لما تقدمه من رؤية صادقة عبر شخوص يمثلون الاتجاهات الاجتماعية، والقوي التاريخية في حقبة زمنية لا تزال وستظل في مخزون الذاكرة العربية.

رواية خزانة شمائل

تدور أحداث رواية خزانة شمائل للروائي صلاح معاطي في زمن رزحت فيه مصر والشام تحت حكم المماليك البرجية (١٣٨٢ - ١٥١٧) وهي فترة تاريخية ثرية بالأحداث، ولا ريب أن اختيار الكاتب لتلك الفترة لم يكن اعتباطيًا أو عشوائيًا، وقصد باختياره هذا أن يقدم لنا التاريخ برؤية معاصرة لفهم ما كان ولتلمس ما سيكون. وقد اتفق مع القول بأن لجوء مؤلف ما إلى التاريخ ليكون موطنًا لشخوص وأحداث روايته هو استلهام لأحداث مضت من أجل اسقاط على واقع معاش، حيث يختار من التاريخ حقبة تشبه حقبته المعاشة، ولا أقول تماثلها فالتاريخ لا يعيد نفسه كما قد يظن. ولقد فطن العرب قديمًا لذلك فهم يقولون ما أشبه الليلة بالبارحة، غير أننا هنا أمام عمل مستغرق في الماضي تمامًا، بحيث يأخذ الحاضر إلى عمق التاريخ وينغمس فيه بشكل تام، ونعشق ما يقدمه لنا الراوي من شخوص وأحداث تدفع بنا أو تحرضنا - وبحرفية مقصودة - إلى التوحد معها ومعايشتها كأنها حاضر نحياه، ونفيق مع توالي الأحداث على ما يدور حولنا في ذات الأمكنة بعد أن ذاب في داخلنا الزمن ماضيه وحاضره، ومع ذلك الإغراق في الماضي وتداخل الزمن ماضيه وحاضره لم يعد الكاتب بحاجة لإسقاطات معاصرة، بل تأتي من أعماقنا انعكاسًا لمعاناة الأبطال وأزماتهم على داخلنا، ولا يبقي لذلك الداخل إلا أن يثور ناطقًا ذاك ما نعانيه.

زمن ومكان الرواية

وكلما اقترب الكاتب من اختيار الحقبة الصحيحة تاريخيًا، كلما كان بعيدًا عن الحاجة للإسقاطات التي قد تأخذ بصاحبها إلى التصنع والتعمد في الاتيان بها، وهو ما فعله كاتبنا. وعليه يكون من الأفضل أن نعرض للأوضاع التي مرت بها مصر والشام زمن الرواية قبل أن نعرض لأحداثها وأبطالها.

فقد حكم المماليك مصر والشام أمدًا طويلاً وذلك منذ منتصف القرن الثالث عشر تقريبًا وحتى العام١٥١٧م، وقد قسم المؤرخون تلك الفترة إلى عصرين الأول عصر المماليك البحرية (١٢٥٠ – ١٣٨٢م)، والثاني عصر المماليك الجراكسة أو البرجية (١٣٨٢ – ١٥١٧م) نسبة إلى تكناتهم (طباقهم)[٤] في أبراج القلعة، والمماليك هم رقيق كان الأيوبيون يلجئون لشرائهم وهم أطفال ويقومون على تربيتهم وإعدادهم ليكونوا حرسًا لهم، إلا أنه وفي مرحلة تالية (عصر المماليك الجراكسة) حدث تطور في نظام تربية المماليك أدي إلى ضعف النظام السياسي المملوكي. فقد تحول السلاطين والأمراء من شراء الأطفال إلى شراء البالغين أو من تعدوا سن البلوغ وأطلق عليهم المماليك الجلبان.[٥] وقد اختلف أولئك عن سابقيهم من حيث العلاقة التي كانت تربطهم بأستاذهم، أو ببعضهم البعض، حيث قل الارتباط والاحترام بينهم وبين أستاذهم، وكذلك ضعفت رابطة الزمالة (الخشداشية)[٦] التي بين طوائف المماليك وقل انضباطهم، وزاد طغيانهم، وراحوا يعيثون في الأرض فسادًا من نهب الأسواق والبيوت وما إلى ذلك.

وقد كرههم أبناء الشعب كما رصدت الرواية بصدق ووعي بطبيعة المرحلة، حيث يذكر علاء الدين السيرافي- أحد شخوص الرواية- الفرق بين المماليك الذين تم شراؤهم أطفالاً ودورهم في خدمة النظام بشكل ملتزم والمماليك الجلب فيقول:

"أما أنا فاسمي علاء الدين السيرافي من جملة المماليك الذين حاربوا مع السلطان برقوق ضد أمرائه المارقين الذين كانوا يريدون التغلب عليه للوصول إلى كرسي السلطنة. أخمدنا الثورة ضده وقبضنا على المتآمرين. تربينا صغارًا في كنف السلطان

برقوق، تعلمنا في قصوره وثكناته لنكون فرسان السلطنة وجندها المخلصين، تعلمنا أيضًا أن الحق لا يضيع طالما من وراءه مَن يطلب به. وعندما تولي ابنه السلطان فرج السلطنة أبقي علينا.. وبدلاً من أن يكافئنا على ولائنا له راح يكافئ المماليك الجلب الذين جلبهم من أوربا والقوقاز والقفجاق ليعيثوا الفساد في الأرض.."

لقد قاست البلاد كثيرًا من أعمال المماليك الجراكسة من جراء عبثهم، ومن المنازعات المتواصلة بين طوائف المماليك، وما نجم عنها من حوادث وقتال في الشوارع، مما أفرز مناخًا سيئًا أساسه عدم الاستقرار والقلق وانعدام الأمن، وبدا ذلك بصفة خاصة في القاهرة عاصمة الدولة ومقر السلطنة.

وفي الفترة التي تدور فيها أحداث الرواية كان حاكم مصر هو السلطان فرج أكبر الأبناء الثلاثة للسلطان برقوق الذي توفي في القاهرة سنة ٨٠١ هـ/ ١٣٩٩م دون أن تسنح له الفرصة لإظهار شجاعته في مواجهة القائد المغولي تيمور لنك وقواته، التي كانت تمثل خطرًا يهدد سلطنة المماليك. وإذا كان برقوق قد حظي باحترام من أرخو له من حيث الشجاعة والفروسية وحسن الرأي، فإن ابنه السلطان فرج جاء مخالفًا فهو سكير انغمس في الملذات رغم صغر سنه (تولي السلطنة في الثالثة عشرة من عمره)، وانشغل أيضًا في الدسائس والمكائد والصراعات الداخلية، فالسلطان سعيد بالقضاء على تمرد "تنم" نائبه على الشام والقضاء على مماليكه، واعتبر ذلك الحدث انتصارًا ما بعده انتصار تعلق من أجله الرايات وتشعل الشموع. ودعا لموكب يشرف فيه أبناء المحروسة بطلعته البهية، متغافلاً عما يهدد أمن البلاد من خطر خارجي وهو ما لمسه العامة واستهجنوه وفقا للرواية. وبدا ذلك في قول صالح الشهابي-أحد شخوص الرواية- وإعلانه أنه لن يشارك في احتفالات السلطنة بذلك الفوز والعدو على أبواب الشام.

ذلك عن زمن الرواية، أما عن مكانها فقد اختار المؤلف أن يبدأ من خزانة شمائل،[٧] وهي سجن من أعتي سجون القاهرة في ذلك الوقت. وصور لنا ذلك السجن في قتامة مفزعة منذ البداية، فالظلمة حالكة لا يتبين فيها القادم مَن بالداخل، والداخل إليه لا ينبغي له أن يفكر في الخروج منه، فهنا تكمن نهايته، عليه أن يعيش على ذكرياته عن العالم الآتي منه، ولا يملك حق الأمل في العودة إليه. ويعرض لنا عبر المكان صور مقززة للألم والتعذيب الذي يمارسه المماليك في حق مسجوني خزانة شمائل، والضوء الذي يهرب من الظلمة الحالكة رافضًا الدخول إلى عمق المكان.

ولكن الأحداث تزيدك إصرارًا على التعرف على مصير الشخصية الأولي وهو جمال الدين الجمدار الذي ضيع حذاء السلطان، حاول الهرب ففشل ليجد نفسه في مواجهة تهم عدة ولم يكن بمصدق أن مصيره السجن، ويشي ذلك بحال مصر في تلك الفترة رهينة قبضة مملوك أرعن. ويلتقي الجمدار في السجن بالمملوك شيخ المحمودي الذي أقسم أن يهدم خزانة شمائل إن خرج منها. وينتقل بنا القاص إلى أمكنة متعددة فهو يدلف إلى الأحياء الشعبية والأسواق التي تمثل حقيقة الحياة ومحورها "**في السوق كل شيء قابل للبيع والسوق هو العالم الذي تنصهر فيه كل مظاهر الحياة وتجتمع داخله النماذج البشرية من بائعين ودلالين ومتسولين ولصوص فليس للمرء قيمة تذكر حتى يضع قدمه في السوق ويبدأ النداء.. بين بائعي الطيور والدواجن إلى لوازم العمرة إلى صوت المحتسب وهو يشق طريقة مكتشفًا الغش والسرقة والتلاعب بالأسعار إلى المنادي الذي راح يعلن على الملأ خبر اخماد ثورة الأمير تنم ضد السلطان**" السوق هنا حياة كاملة.

كذلك يأخذنا إلى القصور، كما يعرج على المقابر، ونغادر معه إلى الشام وأماكن متنوعة هناك. وهو لا يتكلف في رسم ما رسم من صور زاهية أو قاتمة لتلك المواقع التي بدا عالمًا بخفاياها وما يجري فيها بحس تاريخي يجعلنا نشعر باللاغربة في السير في كل دروبها وكأننا عايشناها من قبل، ويبدو الحلم واقعًا ساحرًا في داخلنا نسير مع شخوص الرواية في كل موقع نتتبع بلا حرج أنفسنا معهم. ولن نتطرق إلى شخوص الرواية قبل العرض لأحداثها في ايجاز ليمكننا الحكم في التحليل الأخير على أبطالها.

أحداث وشخوص الرواية

تبدأ أحداث الرواية انطلاقًا من سجن خزانة شمائل سيئ السمعة، وقد دخله جلال الدين الجمدار اسكافي السلطان بسبب إضاعته مركوب السلطان، تهمة هينة، نصحه جمال الدين أصفر عينه الإستادار أن يبيت ليلته في تلك الخزانة حتى الصباح واعدًا إياه بالتدخل لدي السلطان وينتهي الأمر. لكنه فوجيء مع الصباح على اتهامات ملفقة تهال عليه، فهو سارق مجوهرات الأميرة سارة، بل هو متآمر يسعي لقتل السلطان. وتبدو الدراما في قمتها فقد تم ذلك كله في الوقت الذي كان ينتظر قدوم مولود من زوجته فاطمة، وهو ما يعد اسعد حدث في حياة أي زوجين، لكن شتان بين الحدثين الارتماء في جوف الخزانة والانسياب إلى الدنيا في ميلاد جديد.

تعرف الجمدار في السجن على المملوكين علاء الدين السيرافي وشيخ المحمودي الذي أقسم إن خرج من السجن ليهدمنه. تمضي بنا الأحداث حيث تفقد زوجته والدها الذي مات كمدًا وحزنًا على اختفاء الجمدار. ولا يعني ذلك أنها لا تجد من يعينها فصالح الشهابي ابن البلد الشهم يقف بجانبها، ومع تزايد مضايقات المماليك الجلب لها وبلوغ الأمر حد التحرش بها تقرر فاطمة الذهاب للعيش مع أختها وزوجها وابنهما بالشام. لكنها تتعرض لحادث أشد مرارة فقد سرق النخاسة ابنها وهي على ظهر المركب وبيع الأبن في المحروسة اشتراه جمال الدين أصفر عينه ليربيه في بيته مع ابنته، وشعر الابن مع مضي الأيام والسنين برابطة تربطه بها. وفي حدث آخر يتمكن جلال الجمدار والمحمودي من الفرار من السجن وقد قتل السيرافي في تلك المحاولة. يغادر المحمودي إلى الشام بينما

الجمدار يسعي في المحروسة للوصول إلى زوجته، وقد ضاقت عليه الأرض بما رحبت بسبب عيون المماليك التي تترصده في كل مكان، إلا أنه يتمكن دومًا من الإفلات.

وبدا الراوي يصنع منه بطلاً شعبيًا فهكذا عرفه العامة قادر على الانسياب من بين قبضة مطارديه في اللحظة المناسبة. يظل يتنقل من مكان إلى آخر إلى أن اتخذ سبيله إلى الشام بعد علمه برحيل زوجته إلى هناك، يحدوه الأمل في لقائها وابنهما والأمل في البعد عن رقابة المماليك المتربصون به. وهناك يتستر في العمل في نفس مهنته، وتضيق عليه الدائرة مرة أخري فينضم إلى أحد الأمراء كمملوك وتدفع المنازعات بين الأمراء إلى أن يواجه الأب ابنه دون أن يدري في ساحة قتال، ويصارع ابنه ولكنه لا يصرعه، ويتعرف عليه ويعودان إلى المحروسة بعد أن علم بأن زوجته عادت إليها بعد فقد أختها لزوجها وابنها على ايدي المغول الذين عاثوا في الشام فسادًا وتقتيلاً.

ولا يقل الحال سوءً في مصر عن الحال في الشام، وإن اختلف المفسدون، فالمماليك وظلمهم والأمراء ومؤامراتهم، والسلطان وحياة الفسق، والفجور والغلاء وسوء الأحوال جو يدفع بالناس إلى اللحظة الحرجة لحظة إما الحياة وإما الموت، إما أن نكون أو لا نكون. وتفجرت مراجل الثورة في أرجاء المحروسة وقتل السلطان، واجتمع شمل العائلة جلال الدين وابنه بلقاء فاطمة، وذلك عند مشاركتهم في هدم الخزانة، وعملا على تحقيق ما وعد به شيخ المحمودي -الذي سرعان ما تولي حكم البلاد- لتكون الخزانة مسجدًا .. اجتمع شمل العائلة في لحظة الخلاص.. بدأ القاص بالخزانة معقل الظلم وانهي بالخزانة محراب العدل.

وعند الحديث عن شخوص الرواية، فإننا نرى كل شخص فيها بطل لها مهما قلت المساحة المعطاة له في أحداث ذلك النص الممتع، فكل شخصية يمكنها أن تحدث أثرًا في ذات المتلقي. لقد جاءت معظم شخصياته من قلب الشريحة الأكبر في المجتمع أي العامة بوعيها الفطري، وقدت من صلب التاريخ وسبكت في وهج الزمن. هي شخصيات في إطارها التاريخي تلمس فيها طبيعة الشخصية المصرية والشامية أو قل العربية التي تتسم بالنخوة والشهامة، تنفر من الظلم ولا تقبله كما تستنفر قواها في مواجهة العدو وراء الحاكم سواء قبلته أم رفضت مسلكه، وتؤازره بالمال عند الشدة أملاً في النصر وطلبًا له، فها هو الشهابي مرة أخري: **"كتب علينا أن ندفع نفقات الحروب من بطوننا .. يا رب انصر جيشك واهزم تيمور لنك ولا تمكنه منا حتى يكون ما دفعناه بفائدة".**

كما تنقلب على الحاكم محاسبة له عندما يطفح بها الكيل، مما يدل على إدراكها لما يدور في فضاء الشريحة العليا من المجتمع أي رجال الحكم، وترفض موقف الحاكم الانهزامي الذي يخضع لشروط العدو المهينة بغير شك. وفيما يتعلق بالحاكم، فإننا أمام فتى مدلل، أعتلي سدة الحكم صغيرًا فلم يسلك مسلك الرجال، ولم يكن مقدرًا لحجم المسئولية الملقاة على عاتقه. فعلى الرغم من الخطر الخارجي المتمثل في المغول، وما يشيعونه في الأرض من إرهاب نجده يركز اهتمامه على صراعات داخلية بدلاً من أن يعالجها زادها تأججًا واشتعالاً، ناهيك عن معاقرته للخمر وشغفه بالنساء. وعندما تحمله الظروف على المواجهة نجده أكثر بعدًا عنها رغم إعلانه عن نصب الجاليش[٨] إيذانًا بدخوله الحرب التي تخاذل عن خوضها شأن حكام آخرين، وصورة التخاذل تلك هي أحد الأسباب التي دفعت بالناس إلى الثورة.

ونلمس من خلال تلك الشخصيات حجم المعاناة الاقتصادية التي مرت بها السلطنة وتجليها لنا أسواق مصر في ذلك العصر، كما نتبين الطموحات الاجتماعية التي تتطلع إليها سواء المماليك الذين يسعون إلى الترقي في سلك الوظائف، أم من لا يجد أمامه للوجاهة الاجتماعية سوي أن يكون مملوكًا، فعلاء الدين السيرافي، وهو مصري ابن مصري، كان والده يعمل في درب الأبارين، وكان صديقًا للسلطان لم يجد صعوبة عند وفاة والده أن يكون من المماليك السلطانية. وجلال الجمدار نفسه من المماليك السلطانية. ولا يفوتنا طموح تلك الفتاة التي تريد استغلال جمالها للوصول إلى حياة ناعمة مخملية فيمزقها خنجر السلطان الذي بهره جمالها شر ممزق بعد عجزه في مواجهتها، ويعرض الكاتب ذلك بشكل درامي مؤثر، فالخمر والأطايب لم تساعده على اثبات رجولته أمام دلال بنت صرق السقا الذي بهره جمالها لدي مرور موكبه ببيتها. ويبدو أن للفشل لدي السلطان أوجه متعددة. ولا يفوتنا أن نشير إلى طموحات ظن صرق أنها ستتحقق بزواج ابنته من السلطان ستنتشله من متاعب حرفته لكن الرجل بقي على حاله.

وإن كان جلال الدين الجمدار الشخصية المحورية لتلك الرواية، فإن من كانوا إلى جواره بدو بمثل حجمه سواءً في السجن، أو في فراره خارجه بالقاهرة، أو الفرار الأبعد بالشام، فهم يتفهمون قضيته التي هي قضيتهم ويساعدونه بوطنية لا مزايدة فيها تنبع من معاناة واحدة. وجلال الدين يمثل لنا أحد جوانب الشخصية المصرية أصدق تمثيل، فهو يثق بالحاكم ممثلاً في أستاذه أصفر عينه، ويطيعه عندما يطلب منه الانتظار حتى الصباح فسوف يخرجه من السجن بغير شك، لكنه اكتشف الخدعة التي تعرض لها، فرجل الأمن يكيل له التهم أملاً في كسب رضا السلطان، إن ضياع حذاء السلطان أشعل قريحة أصفر عينه رغم تفاهة الحدث، لما لا يكون جلال الدين الجمدار هو سارق الحذاء، ثم سارق المجوهرات الحد الأعلى تهمة (الخيانة العظمي) التآمر لقتل السلطان. وعندما سجن اصفر عينه وأوتي به إلى خزانة شمائل، لم يحاول ايذاءه وأبعد عنه ايدي من أرادوا الفتك به، روح السماحة في وقت المقدرة. وهو يسعي للفرار من السجن كمظلوم لا يجد من يسانده.

الحقيقة أن الرواية زاخرة بالشخصيات وأمكن للكاتب أن يجسد كل شخصية بتمايز مبينا واقعها الخاص بها، عارضًا أسلوبها في الكلام وطريقتها في التفكير، وبالتالي تفرد كل شخصية بخصائصها وتجسدها في اختلاف بين، ويعني ذلك أن الكاتب إلى جانب وصفه لشخصيات الرواية أراد أن يكمل لنا ذلك الوصف

من خلال ما ينطقون (الحوار) فنتعرف بالتالي على طبيعة كل شخص على حدة. فإذا كان الحوار بين العامة التي تميزت بالشهامة والنخوة والإدراك الفطري للأحداث مطابقًا لحسهم العفوي، فإن ذلك أتاح لنا معرفة بساطة أولئك العامة. بينما أدركنا طبيعة شخصيات كبار المماليك وحكمها على الأحداث بشكل تحليلي قائم على معرفة أكبر بالحقائق وتبين موقفهم من تلك الأحداث.

وعن المرأة في الرواية، فنحن أمام أنواع ثلاثة من النساء، فالزوجة المحبة لزوجها الوفية له، المحافظة على شرفها تلك هي زوجة جلال الدين الجمدار والتي تحملت الكثير من مضايقات المماليك ومداهماتهم لكنها غادرت مصر عندما تعلق الأمر بشرفها ومحاولتهم التحرش بها، تفقد وحيدها لكنها لا تفقد الأمل في عودته إليها، ونراها تعالج الجرحى وتضمد جروحهم عندما فتك المغول بأهل الشام، إنها مثال رائع للمرأة ودورها في الأزمات. أما النوع الثاني فهو تلك الفتاة الطاهرة المحبة في عذرية لابن جلال الدين الجمدار والمخلصة له، أما النموذج الأخير فهو تلك المتدللة المتفجرة أنوثة "دلال" والتي لا ترى في قصر السلطان ما يطفئ شبقها إلا رجال السلطان لا السلطان نفسه، وهي تمثل البغي والفجور والخيانة. ولقد اختلف جزاء كل من النماذج الثلاثة، فالأولي تعثر على زوجها وابنها، والثانية توفق في قصة حبها، بينما تقتل الثالثة. لقد رسم لنا المؤلف في كل تلك الوجوه صور مختلفة للمرأة، ولا شك عندي أنها صور انسانية ستظل باقية ما بقيت الحياة، شخوص استطاع الكاتب أن يتلمس معدنها ولا تدري أيها عاش في الواقع التاريخي أو ابتكره المؤلف فهي شخوص بنت بيئتها.

الخلاصة:

نحن أمام رواية تاريخية اجتماعية بمعنى الكلمة، اتخذت لنفسها مساحة من فضاء التاريخ، في فترة شهدت المنطقة العربية خلالها حكاما تخاذلوا في مواجهة أخطر وأشرس الهجمات عليها. كما شهدت صراعات بين الحكام ونوابهم، وانتشرت طوائف المماليك في مصر والشام سالبة ناهبة متصارعة هي الأخرى، مما أنتفى معه الأمن في البلاد، وتدهورت الأوضاع اقتصاديًا واجتماعيًا، كما انتشرت الأوبئة والأمراض، غير أننا قبالة ذلك نرى تماسكًا في أوساط العامة وترابطًا يجئ من احساسهم بالخطر والرغبة في التغيير.

والرواية مليئة بالأحداث متعددة الأشخاص، مما أثرى الرواية إلى حد بعيد ويجئ ذلك الثراء نتيجة توفيق الكاتب في اختيار زمن الرواية، حيث تتعدد الجوانب التي يمكن له العمل عليها سواءً كانت تلك الجوانب قاتمة كعتمة الليل، أو مشرقة كشمس منتصف النهار. ولم يجيء ذلك التعدد في الأحداث أو الشخوص مشتتًا له، بل أمكن له أن يحدد لنا ملامح كل شخصية خارجها وداخلها تعمل كل منها على كتابة سطور رسالة حملها لنا المؤلف، رسالة مليئة بالقيم التي يفتقدها بعضًا منا، هي بداخلنا بحكم تراثنا الأخلاقي، لكننا تركنا انفسنا نصدأ، وهو يجلو قشرة الصدأ لننتفض من أجل التغير واعتلاء صهوة الضوء بلا ضجيج. وليس لي أن أعرض لتلك الرسالة فالمتلقي أجدر مني بفك شفرتها.

ويبقي القول؛ أن تلك الرسالة بدا فيها الروائي صلاح معاطي سلسًا بلا تكلف، شيقًّا بلا تصنع، يعي طبيعة المرحلة التي يعيشها وطبيعة المرحلة التي يحكي عنها، هو لا يعيد صياغة التاريخ بقدر ما يعيدنا لصياغة أنفسنا.

الهوامش:

(١) جمال محمود حماد: **بين الرواية التاريخية ورواية التاريخ**، جريدة الأهرام، السنة ١٣٣/ العدد ٤٤٦٨٧، ١٢ أبريل ٢٠٠٩.

(٢) مصطفى عبد الغني: **الاتجاه القومي في الرواية**، عالم المعرفة الكويت.

(٣) جورج لوكاش: **الرواية التاريخية**، ص ٢٩.

(٤) **الطباق**: مفردها طبقة وهي ثكنات المماليك بقلعة الجبل، وكانت كل طبقة تضم المماليك المجلوبين من بلد واحد. وقد اهتم سلاطين المماليك بتربية مماليكهم وهم صغيري السن، وكانوا يعتبرون هؤلاء المماليك بمثابة عنصر الجيش المملوكي الذي كان ينقسم إلى: المماليك السلطانية، وأجناد الحلقة (وهم محترفي الجندية من مماليك السلاطين السابقين)، ومماليك الأمراء (وهم شبه المماليك السلطانية غير أن هؤلاء تابعين مباشرة إلى الأمراء).

(٥) **الجلب**: هم المماليك الذين جلبوا حديثًا. انظر: محمد دهمان: **معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي**، دمشق ١٩٩٠، ص ٥٣. وهم أيضًا الجند الذين يشتريهم السلطان لنفسه.

(٦) **رابطة الخشداشية (أي الزمالة)**: كانت أقوى الروابط بين المماليك جميعًا، وتعني ما هنالك من عاطفة بين مجموعة من المماليك، نشئوا في كنف أستاذ واحد ونسبوا إليه - كالمماليك الأشرفية نسبة إلى الأشرف، أو الظاهرية نسبة إلى الظاهر، أو الصالحية نسبة إلى الصالح- وصاروا كالإخوة يربط بينهم أب واحد. انظر:

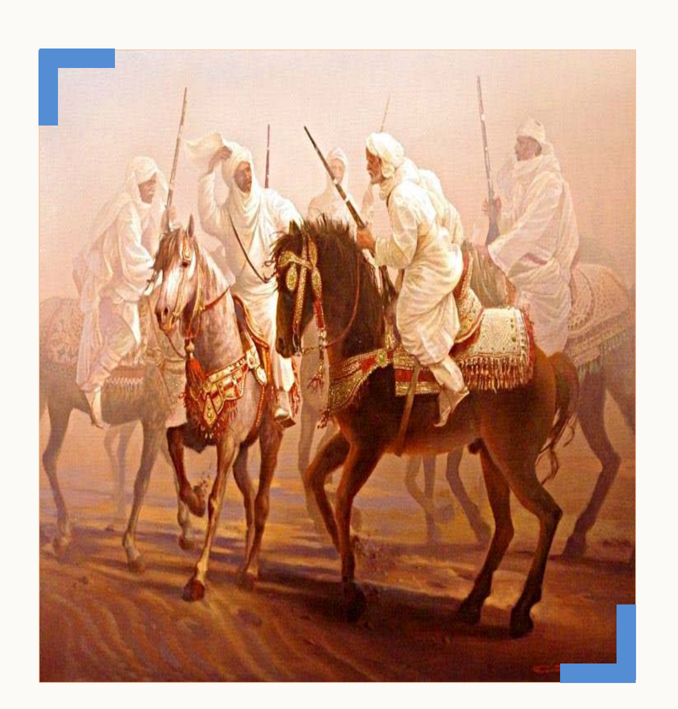
نظم الحكم والإدارة في عهد الأيوبيين والمماليك، ضمن **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، نسخة إلكترونية متاحة بموقع مكتبة الثقافة الإسلامية: (*http://books.islamww.com*)

(٧) **خزانة شمائل**: هذه الخزانة كانت بجوار باب زويلة، على يُسرة من دخل منه بجوار السور، عُرفت بالأمير علم الدين شمائل والي القاهرة في أيام الملك الكامل محمد بن العادل أبي بكر بن أيوب، وكانت من أشنع السجون وأقبحها منظراً، يُحبس فيها من وجب عليه القتل أو القطع من السرّاق وقطاع الطريق، ومن يريد السلطان إهلاكه من المماليك وأصحاب الجرائم العظيمة، وكان السجان بها يوظف عليه والي القاهرة شيئاً يحمله من المال له في كل يوم، وبلغ ذلك في أيام الناصر فرج مبلغاً كبيراً، وما زالت هذه الخزانة على ذلك إلى أن هدمها الملك المؤيد شيخ المحموديّ في يوم الأحد العاشر من شهر ربيع الأول، سنة ثمانمائة، وأدخلها في جملة ما هدمه من الدور التي عزم على عمارة أماكنها مدرسة.

وشمائل هذا: هو الأمير علم الدين، قدم إلى القاهرة وهو من فلاحي بعض قرى مدينة حماه في أيام الملك الكامل محمد بن العادل، فخدم جاندار في الركاب السلطاني إلى أن نزل الفرنج على مدينة دمياط في سنة خمس وعشرة وستمائة، وملكوا البرّ وحصروا أهلها وحالوا بينهم وبين من يصل إليهم، فكان شمائل هذا يخاطر بنفسه ويسبح في الماء بين المراكز ويردّ على السلطان الخبر، فتقدّم عند السلطان وحظي لديه حتى أقامه أمير جاندار، وجعله من أكبر أمرائه، ونصبه سيف نقمته، وولاه ولاية القاهرة، فباشر ذلك إلى أن مات السلطان وقام من بعده ابنه الملك العادل أبو بكر، فلما خلع بأخيه الصالح نجم الدين أيوب نقم على شمائل. راجع: المقريزي، **المواعظ والاعتبار**، نسخة إلكترونية متاحة بموقع الوراق: (*www.alwarraq.com*)

(٨) **الجاليش**: علم كبير في أعلاه خصلة من شعر الخيل، يرفع هذا العلم أربعين يومًا قبل الخروج للقتال، وذلك فوق مبني الطبل خانة، وهذا من التقاليد المملوكية. انظر، محمد دهمان: المرجع السابق، ص ٥٠.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



ثورات المدن في المغرب الأقصى الحديث "مدينة فاس في عهد السلطان المولى إسماعيل (١٦٧٢ - ١٧٢٧)"



د. الحاج ساسيوي الفيلالي

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

المركز الجهوي للتكوين

مكناس – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الحاج ساسيوي الفيلالي، ثورات المدن في المغرب الأقصى الحديث: مدينة فاس في عهد السلطان المولى إسماعيل (١٦٧٢ - ١٧٢٧).- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٦١ – ٦٦.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

إن الباحث في تاريخ علاقات السلطان العلوي المولى إسماعيل (١٦٧٢ - ١٧٢٧م) بمدينة فاس الثائرة، يلاحظ أنها كانت تتراوح بين المهادنة والصراع، بحسب الظرفية والمستجدات الداخلية والخارجية؛ وكذا بحسب تنوع مكونات المجتمع الفاسي. فعند الرجوع إلى فترة خلافته لأخيه المولى الرشيد على هذه المدينة، نلاحظ أنها اتسمت بالانقسامية والفوضى واضطراب الأوضاع، وبمجرد عقد بيعته (المولى إسماعيل)، حملت المدينة مشعل الثورة التي اتسع نطاقها، حتى أنه تم قتل القواد، وفي مقدمتهم القائد زيدان بن عبيد العامري. ولم يقتصر دور المدينة على ما ذكر فقط، بل تعداه إلى أبعد من ذلك في إطار صراعها مع السلطان إلى مبايعة بعض الزعامات الخارجة عن سلطته، من قبيل: ابن أخيه أحمد بن محرز، والخضر غيلان وأولاد النقسيس.

وأمام هذه الوضعية لجأ السلطان إلى معاقبة المدينة الثائرة، وذلك بفرض الحصار عليها، ونهج سياسة التفرقة بين مكونات مجتمعها. وفي نفس السياق تبنى سياسة جبائية مجحفة في حقها، بغية إضعاف قواها وإنهاك كاهلها؛ فبالإضافة إلى الضرائب الشرعية من زكاة وأعشار وغيرها، تم فرض جملة من الضرائب غير الشرعية عليها، كالمكوس والغرامات،... مما دفع فئات اجتماعية فاسية ميسورة إلى مغادرة المدينة. وفور وصول خبر وفاة السلطان المولى إسماعيل إلى الحاضرة الإدريسية (مدينة فاس)، تم الانتقام حتى أنه وصل حد الإعدام في أبشع صوره، خاصةً في حق القواد والولاة؛ مما عجل بدخول الدولة المغربية في فترة عصيبة ومضطربة، نُعتت بفترة "الأزمة"، التي امتدت ثلاثين سنة.

مقدمة

لا غرو أن مدينة فاس لعبت دورًا متميزًا وفعالاً في تاريخ الدولة المغربية عمومًا، والعلوية على وجه الخصوص عبر مختلف مراحلها، الأمر الذي جعل المؤرخين يولون اهتمامهم شطرها؛ إلا أن هذا الاهتمام لا يخلو من نقائص، من قبيل التركيز على الرواية الكمية، والتي تصل أحيانًا حد التناقض والتضاد؛ وأحيانًا أخرى الغموض والإضمار؛ وإصدار أحكام قد تكون متسرعة، مما يجعل مهمة الدارس لها في غاية الصعوبة والتعقيد؛ خصوصًا عندما يرصد العلاقات المركبة والمتداخلة التي ميزت هذه المدينة الثائرة (فاس) بالسلطان العلوي المولى إسماعيل.

وتجدر الإشارة إلى؛ أن أولى الثورات الفاسية اندلعت شرارتها مباشرة مع بزوغ العهد الإسماعيلي، فأدرك بذلك السلطان الخطورة والأهمية التي تكتسها هذه المدينة، علمًا أنه قد احتك بها أيام خلافته لأخيه عليها. فما هي يا ترى حيثيات وظروف هذه الثورات؟ وما هي مميزاتها؟ وما هي السياسة الإدارية التي نهجها السلطان بالحاضرة الإدريسية (فاس)، حاملة مشعل الثورة؟ وكيف كانت علاقته بالقوى الاجتماعية الفاسية؟.. تلك الأسئلة وغيرها، ستشكل الإجابة عليها مسعى هذه الدراسة.

ثورات المدن في المغرب الأقصى الحديث

قبل تسلم المولى إسماعيل زمام الحكم، نجد المصادر التي تناولت أحداث الدولة العلوية قد أشارت إلى توليه إحدى المدن أيام أخيه المولى الرشيد، إلا أنها لم تتفق في تحديد ولايته لمدينة بعينها؛ فرأي يذهب إلى كونه نائبًا بفاس،[١] بينما يرى آخرون أنه كان خليفة بمدينة مكناس وبلاد الغرب.[٢] ويبدو أن سبب هذا الاختلاف يرجع إلى تولية المولى إسماعيل بمكناس، ونظرًا لحنكته أضاف إليه السلطان ولاية فاس، شفيعنا في ذلك ما ذهب إليه الإفراني قائلاً: "... فاستخلفه - المولى الرشيد- على مكناس الزيتون، لأنه اختبر سيرته ونجابته، فرأى من فطنته ما زاد به ولوعًا، وكساه محبة عنده، وزاده فاس وأسكنه بها".[٣]

ومهما يكن، فإن بعض المصادر تسجل أن الجو السياسي الذي عايشه المولى إسماعيل إبان ولايته على مدينة فاس تميز بطابع الانقسامية والفوضى، فضلاً عن اضطراب الأوضاع؛ وهذا ما يشير إليه صاحب "الترجمان" من أن المولى إسماعيل قد "... قتل ستين من أولاد جامع[٤] على قطع الطريق، وعلقهم بالبرج الجديد".[٥] فهل يمكن أن نتساءل عم لهذه الأحداث من دور في تشكيل شخصية المولى إسماعيل، وتأطير أفكاره السياسية فيما بعد اتجاه هذه المدينة؟.

بمجرد الإعلان عن وفاة السلطان المولى الرشيد، تم عقد البيعة لأخيه المولى إسماعيل؛[٦] وهو يومئذ واليًا على مدينة فاس، إذ حضرتها شخصيات بارزة كعبد القادر الفاسي، وأبي علي اليوسي،[٧] ومحمد بن علي الفيلالي، وأبي زيد عبد الرحمان الفاسي، ومحمد بن الحسن المجاطي المكناسي.[٨] وأضاف صاحب "الحلل البهية" حضور كل من أبي العباس أحمد بن سعيد المزجلدي؛[٩] وأبي عبد الله محمد بن عبد القادر الفاسي،[١٠] والقاضي الأعدل أبي مدين السوسي المكناسي، وغيرهم.[١١] وتكاد تجمع المصادر أنه بمجرد عقد هذه البيعة ثارت مدينة فاس، كما عمت الفوضى أرجاء أخرى من البلاد.[١٢]

فما هي الأسباب والدواعي التي جعلت أهل مدينة فاس يعلنون العصيان؟ وما هي الظروف التي قامت فيها الثورة الفاسية؟ وما هي الإجراءات والتدابير التي نهجها المولى إسماعيل للقضاء عليها؟.. أسئلة كثيرة ومتداخلة إلى حد التعقيد، الشيء الذي يجعل الإجابة عليها ليست بالهينة، وهذا ما يدفعنا إلى إثارة افتراضات عليها تذلل صعوبات هذه الأسئلة. ألم تكن عملية تغيير العاصمة السياسة من فاس إلى مكناس سببًا في ذلك؟ أم الأمر راجع إلى طبيعة السياسة التي نهجها السلطان إبان خلافته بها؟.

إن أول ما يثير الانتباه، ويبعث على التمحيص هو ذلك "القرار الجريء" الذي اتخذه المولى إسماعيل، والمتمثل في استبدال فاس بمكناس عاصمة لملكه. ومما يزيد من الحيرة، أن المصادر لا تسعفنا في الكشف عن أسباب ذلك التغيير، فالناصري يعلله بما كان لمكناس من مزايا طبيعية "كصحة هوائها وعذوبة مائها"،[١٣] في حين نجد أحد الدارسين[١٤] يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يعزي السبب إلى نقل المولى إسماعيل للأسرى المسيحيين لتشغيلهم بمدينة مكناس. ونعتقد أن هذه التبريرات لا ترقى إلى مستوى الإقناع في موضوع شائك يحتاج إلى المزيد من الدراسة والتنقيب في ثنايا المصادر للكشف عن حقيقة ذلك.

وعلى أية حال؛ فإن الثورة السالفة الذكر اتسمت بالشدة والاتساع، حتى أنه كان من نتائجها قتل القائد زيدان بن عبيد العامري،[١٥] وبذلك تكون فاس قد دشنت عهدًا ينذر بالصراع والتوتر، وربما يرجع ذلك إلى ما اختزنته ذاكرة أهل فاس من موروث اتجاه السلطان الجديد. وعلى إثر ذلك نشب صراع بين الجانبين إلى أن تمكن السلطان من محاصرتها.[١٦] ومما زاد من تفاقم الوضع أنهم "بعثوا- أهل فاس- لابن أخيه مولاي أحمد بن محرز يأتيهم ليبايعوه، فقدم لدبدو،[١٧] ووجه لهم كتابًا مع رقاص،[١٨] فأعلنوا بنصره في المدينة، وبالليل وجهوا عشرة من الخيل للقائه بتازة."[١٩] وعلى إثر هذا التصرف عدل المولى إسماعيل عن الحملة التي كان قد جهزها للصحراء، ورجع لفاس الجديد، وحاصرها مدة أربعة عشر شهرًا.

وفي ظل هذا الجو المشحون بالتوتر توجه شرفاء فاس وفقهاؤها بطلب العفو من السلطان فعفا عنهم وسامحهم، وجعل على فاس الجديد عبد الرحمن النزاري،[٢٠] وعلى فاس القديم أحمد التلمساني؛ ورجع بعدها لمكناس.[٢١] فإلى أي سبب يمكن أن نعزي هذا التصرف من كلا الجانبين، المتسم تارة بالتوتر وأخرى بالمهادنة؟ فطابع الاستقرار يكاد يغيب في علاقتهما؛ فالذي يبدو أن القوى الفاسية تعلن عصيانها للمخزن كلما شعرت بأن قوتها وصفها الداخلي محصن، وبإمكانه خلخلة تراتيبية المخزن، موظفة كل فئاتها من "مثقفين" وعلماء وجنود وغيرهم. بينما تتسم العلاقات بين الجانبين بالمهادنة في حال رجحان كفة المخزن، وإلا فغالبًا ما يكون الحسم في مثل هذه القضايا للغة العنف. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال ما نصح به سيدي أحمد بن عبد الله ثوار أهل فاس حيث قال لهم: "لابد لكم إلى يده ترجعون، ولا يدخلها عنوة بل صلحا".[٢٢]

لقد نهج المولى إسماعيل سياسة "التفرقة" بين مكونات المجتمع الفاسي هادفًا إلى إضعاف جبهتهم، وهو ما يتضح من الرسالة التي بعثها لفئات فاسية معينة يقول فيها: "وفي الحقيقة، الأندلسيون واللمطيون هم أهل فاس...، وأما غيركم فما ثم إلا الدجاج الأبيض، ومن لا يعد لا في العير ولا في النفير من البلدية[٢٣] وغيرهم، ولم غطيتم رؤوسكم ورجعتم إلى الحرف والفلاحة وسلمتم الكلام للبلديين، كم من واحد منكم يغرس الجنان الذي قيمته أربعمائة مثقال ويبيعه للبلديين! ورضيتم بالاستكانة والخمود والمهانة".[٢٤]

وبالرجوع إلى الوضع العام، وكذا باستحضار علاقة المدينة بالزعامات الثائرة، فإن ثورة أهل فاس بعيد بيعة السلطان حدثت في ظروف سياسية داخلية جد دقيقة، إذ علمنا من خلال مباشرة

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

بعض المصادر التي تناولت أحداث الفترة أن البلاد كانت على وشك الانقسام والتجزئة من جديد؛ ففي الجنوب ثار (أحمد بن محرز) الذي كان يطمح إلى الاستيلاء على السلطة، فاتخذ من تارودانت عاصمة له، فقويت شوكته بعد دعوة فاس لاستقباله، فانتقل إلى دبدو - كما سبقت الإشارة - في انتظار الدخول إلى فاس، خاصةً بعدما "نادوا بنصره في الأسواق وغيرها عند الزوال من يوم الخميس في عشرين من جمادى الثانية من العام ١٠٨٣ هـ".[٢٥]

وبموازاة مع ذلك، كان يهدد السلطان خطر آخر يتمثل في تلك الأسر التي كانت تتمتع بحكم مستقل، ونخص بالذكر: الخضر غيلان، وأولاد النقسيس[٢٦] بحيث كانت تشكل ثورتاهما المنظمتان خطرًا حقيقيًا كاد لا يسمح باستقرار دعائم السلطة المخزنية الجديدة، لذلك تخلى السلطان عن عدوه المرحلي (أحمد بن محرز)، ليوجه اهتمامه إلى القضاء على ثورتي الخضر غيلان وأولاد النقسيس كأعداء استراتيجيين. ويظهر ما ذهبنا إليه من خلال هذا التصنيف حجم العقوبات التي أنزلها بكل منهما، وذلك حسب الخطر الذي يحدثه كلا الطرفين، بل نود أن نشير إلى أن المولى إسماعيل كان يقدر خطر أولاد النقسيس منذ أن كان واليًا لأخيه بفاس، إذ عمل على استئصال شأفتهم، وذلك بعد أن أعدم من كان منهم بسجون فاس.[٢٧] ويظهر أن هؤلاء المساجين هم أصحاب المقدم أحمد بن عيسى النقسيس[٢٨] الذي كان سلفه المولى الرشيد قد سجنهم بفاس سنة ١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م.[٢٩]

أما عدوه الاستراتيجي الثاني، وهو الخضر غيلان الذي توجه إليه السلطان لمنازلته والقضاء على حركته، والذي كان يخشى من تفاقم ثورته المدعمة من أتراك الجزائر، وهو ما يؤكده الزياني من أن "رقاص الخضر غيلان قد ورد على فاس يخبرهم بقدومه من الجزائر في البحر".[٣٠] فتوجه السلطان إلى الغرب تاركًا المجال لأحمد بن محرز للدخول إلى فاس، وهو ما رصده القادري قائلاً: "ولما كف مولانا إسماعيل عن قتال ابن أخيه مولاي أحمد وسار إلى حرب غيلان، سار مولاي أحمد إلى فاس مع من كان معه من أهلها بتازا، فدخل مدينة فاس الإدريسية سنة ١٠٨٣ هـ، وبايعه أهلها، وخطب له في منابرها، ومضت أوامره وأحكامه بها، واستوطن دار الملك من فاس المرينية العليا"؛[٣١] إلا أن هذا الوضع سوف لن يستمر طويلاً، ذلك أنه لما تمكن السلطان من الخضر غيلان وقضى على ثورته، حيث قُتل هذا الأخير سنة ١٠٨٤ هـ/ ١٦٧٤م، رجع المولى إسماعيل إلى فاس الجديد التي فر منها ابن أخيه المولى أحمد بن محرز، وفرض عليها حصارًا كان من نتائجه أن قصد "فقهاء فاس القديم فاس الجديد طالبين الصلح من مولاي إسماعيل بعد أن طلبوا ذلك، وفي غد طلع جميع أهل فاس، وتم الصلح، فكانت مدة حصارهم وحربهم معه عامًا واحدًا وشهرين اثنين وثمانية عشر يوما".[٣٢]

ويظهر من خلال هذه المدة التي لا يستهان بها مدى شدة المقاومة الفاسية التي لولا ضعف إمكانياتها لما استسلمت ولجأت إلى المهادنة، كنوع من الإعداد للقوة من جديد، لمواصلة مسلسل التمرد والعصيان اتجاه السلطة المخزنية الجديدة، فهل سيسمح لها السلطان بفترة من الهدوء والاستقرار حتى تستجمع أنفاسها، وتستنفر قوتها من جديد؟. وهكذا؛ فبمجرد ما أجهضت محاولة تحالف أهل فاس مع كل من أحمد بن محرز والخضر غيلان، تضررت مصالح الفاسيين وساءت أحوالهم، واضطربت أوضاعهم، ذلك أن أول ما يواجه الباحث أثناء تصفح المصادر المهتمة بدخول المولى إسماعيل إلى فاس بعد الحصار هو انقطاع الماء عن القرويين، فضلاً عن قلة المؤن، وغلاء الأسعار، وتردي الأوضاع المعيشية؛ وفي ذلك يقول الضعيف الرباطي: "... وفي أوائل عام أربعة وثمانين وألف انقطع ماء القرويين...".[٣٣] فهل كان هذا التصرف بداية لتطبيق سياسة التأديب اتجاه أهل فاس؟.

وفي غياب أي دليل يزكي هذا الطرح أو ينفيه يبقى نص الضعيف قاصرًا عن تقديم مفاتيح الأسباب الحقيقية لهذه العملية، وإن كنا على علم بأن أهل فاس القديم هم الذين ثاروا ضد السلطان. لكن يطالعنا نص آخر، نعتقد أن بإمكان مادته التاريخية تزكية الافتراض السابق، وإن كان صاحبه لا يدري هو أيضا الأسباب الداعية لمثل هذا التصرف! "وفيها وقع – ١٣ محرم ١٠٨٤ هـ- بمدينة فاس إحراق سبعة عشر حانوتا من سوق العطارين...وضاعت بذلك أموال، ولم أدر ما سببه".[٣٤] وبالتالي يمكن أن نستشف من خلال هذين النصين أن الوضعية التي أصبحت عليها مدينة فاس، تعكس تدهور مستوى الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ فإذا كان الضعيف لا يدري ما سبب هذا التدهور الذي أصاب مدينة فاس، وفي هذه الظروف بالذات، فإننا نعتقد من خلال الوقوف عند تتمة النص السابق أن الأمور كانت تسير وفق مخطط، هدفه تأديب سكان مدينة فاس من خلال القضاء على مقوماتهم المادية؛ وذلك عن طريق نهج سياسة "الردع والتخريب" غير المباشر.

والدليل على ذلك؛ أن السلطة المخزنية لم تتابع ملف إحراق الدكاكين؛ ولم تتحدث عن انقطاع الماء عن المدينة؛ وذلك تمهيدا لمرحلة أخرى يقول عنها الرباطي: "ولما رجع السلطان من مكناسة ولى أمر الناس - بفاس- لعبد الرحمن بن محمد بن عبد العزيز المغراوي، والقيادة لأحمد التلمساني، فتصرفوا في المدينة ونهبوا وسجنوا، وأخرجوا منها رحائل...".[٣٥] وهذا الإجراء -على ما يبدو- يستهدف أساسًا قطع رؤوس الثورة والتضييق عليهم وشل حركتهم، إذ أمر السلطان نوابه في المدينة بتنفيذ أوامره، ونخص بالذكر ساعده الأيمن حمدون الروسي الذي عاث في المدينة فسادًا، ويظهر ذلك بوضوح مباشرة بعد موت القائد عبد الله الروسي[٣٦] بمكناسة، "وفيها غضب السلطان على أهل فاس وبعث إليهم - في إطار سياسة التأديب- حمدون الروسي وأخاه أبا علي، وأمرهما بمصادرتهم، وقبض المال منهم، فبعثوا علماءهم وأشرافهم للشفاعة فلم يقبل، وشرعوا في دفع المال حتى لم يعرف له عدد، ولم يسلم

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

من الغرامة أحد، وتغيب الناس في تلك المدة، وخلت المدينة من ذوي اليسار."[٣٧] وبذلك يكون مخطط السلطان التأديبي قد بلغ مرماه من خلال فرض الغرامة على السكان، وشل حركتهم الاقتصادية، الشيء الذي دفع بعض الميسورين إلى مغادرة الحاضرة الفاسية.

ويعتبر الامتناع عن دفعها عصيانًا يجلب سخط السلطان وغضبه، ذلك أنه في "أوائل رجب عام أربعة وثلاثين ومائة وألف غضب السلطان مولانا إسماعيل على أهل فاس غضبًا شديدًا أسخطه عليهم، وكلفهم بإعطاء أربعين قنطارًا من المال الناض، وبعث حمدون الروسي إليهم لقبضها منهم."[٣٨] وبالإضافة إلى الزكاة والأعشار، كان السلطان يفرض على أهل فاس المكوس على الأبواب والأسواق. وكانت تلك المغارم أو الوظائف تزداد ثقلاً كلما أتهم الفاسيون بالتمرد والعصيان أو شق عصا الطاعة؛ ففي سنة ١١١٤ هـ نجد السلطان قد وظف عليهم مغارم جد ثقيلة لا يقدر على حملها الحجر الصلب والحديد؛[٣٩] وذلك بعد اتهامهم بمحاولة بيعة ونصرة ابنه الثائر المولى محمد العالم، فكان "قربان التأديب" أن ألزمهم، دون استثناء، بدفع عظم سرج سنة ١١١٦ هـ؛[٤٠] علاوة على الضرائب والغرامات المالية المؤقتة التي كان يفرضها عماله على سكان مدينة فاس.[٤١]

ومما لاشك فيه؛ أن أحوال السكان قد ساءت بسبب هذه التعسفات والغرائم غير الشرعية،[٤٢] خاصة منها المكوس التي اثقلت كاهل الفاسيين، فاضطر بعضهم إلى التهرب من أدائها، موليًا وجهه صوب تلمسان؛ فكان السلطان يبيع منازلهم وأملاكهم بالمزاد العلني حتى يأخذ ما هم مطالبين به.[٤٣] ومن نافلة القول، أن المكوس الموظفة على أبواب فاس وأسواقها قد صادفت معارضة قوية، إذ اعتبرها المحتسب عبد الرحمن الفيلالي أمرًا غير شرعي يضر بالمسلمين، فطلب من عامل المدينة إلغاءها، ونفس الشيء قام به المرابط أحمد بن عبد الله.[44] وغالبًا ما كان أعيان فاس وشرفاؤها وعلماؤها يتصلون بالسلطان قصد إسقاط هذه الضرائب الجائرة وغير الشرعية؛ فكانت هذه الوساطة تنجح أحيانًا وتؤتي أكلها، كما هو الحال في سنة ١١١٤ هـ، "وذلك عندما ضاق سكان فاس القديم بالمغارم المالية الموظفة عليهم، فاتصل بعض الشرفاء بالمولى إسماعيل طالبين منه العفو، فاستجاب لهم".[٤٥]

إلا أن السلطان سرعان ما كان يتراجع عن قرارات الإعفاء، وذلك ما حدث في سنة ١١٢٩ هـ عندما زار ضريح المولى إدريس، فطلب منه أهل فاس إلغاء الضرائب الموظفة عليهم، فاستجاب لطلبهم، لكن نبهه بعض مستشاريه وحذروه من عواقب هذا القرار، ذلك أن إعفاء سكان فاس سيشجع باقي المدن للمطالبة بنفس الامتياز؛ وهذا الأخير سيهدد النظام الضريبي الهش، ويخلق قلاقل داخلية للمخزن، الذي هو في غنى عنها. ولتفادي هذا الخطر بعث السلطان رسالة إلى أهل فاس يأمرهم فيها "بواحدة من اثنتين: إما أن تكونوا جيشًا، وإما أن تكونوا نوايب، لأن الناس إما جند وإما خدام"،[٤٦] لكن أعيان ووجهاء فاس تحفظوا ولم يجيبوا. الأمر الذي يعبر ضمنيًا عن رفض اقتراح السلطان وأمره.

ومما يوضح سخط الفاسيين على هذه الأوضاع، ما قاموا به من انتقام، بمجرد وصول خبر موت السلطان، وصل إلى حد الإعدام بأبشع الصور، خاصةً في حق أولئك القواد والولاة من عائلة الروسي؛ وفي هذا الصدد يقول صاحب "النشر": "ففي صبيحة اليوم الذي ورد فيه الخبر على فاس بموت السلطان - سنة ١١٣٩ هـ/ ١٧٢٧م - قتل أهل فاس قائده بها الرئيس أبا علي بن عبد الخالق بن عبد الله الروسي عامل السلطان على فاس، بما أضمروه له من الحقد لتصرفه فيهم بالمغارم، ولعدم اتخاذه منهم العمال... بعد أن حاول مدافعتهم وقتالهم، وتحصنه بالدار المقابلة لباب... مسجد الأندلس، وجمع الوتادين أصحابه بالعدة، فلم يغنه شيء من ذلك، ودخلوا عليه في داره وقتلوه، ومثل به بين الأزقة، وقتلوا من أصحابه من ظفروا به، ولم يفلت منهم إلا من تحصن بالحرمات...".[٤٧]

مجمل القول؛ يمكن الجزم به أن ثورة أهل فاس كانت نتيجة تفاعل مجموعة من العوامل المختلفة والمتداخلة: اجتماعية، وثقافية، ودينية واقتصادية، وسياسية،...إلخ. ويمكن اعتبار ثورة أهل فاس على قواد المخزن الإسماعيلي بمثابة الشرارة الأولى لاضطراب الأوضاع، وتفاقم الفتن منذرة بتشكل فترة تاريخية دامت ثلاثين سنة، أجمع كل المؤرخين على نعتها ب "فترة الأزمة".

خاتمة

مهما قيل وكُتب عن طبيعة الثورات الفاسية إبان عهد السلطان المولى إسماعيل، فإنها في حاجة إلى المزيد من الدراسات النوعية، إذ تعتبر بحق ذات طبيعة دقيقة وحساسة من تاريخ الدولة المغربية؛ فخلالها حاول السلطان توطيد أركان دولته وبسط هياكلها الإدارية، بعد فترة التأسيس الرشيدي. ولا يخامرنا شّك؛ أن الإجراءات التي اتخذها السلطان لم تكن إلا لترسخ طابع التنافر بين المدينة والمخزن، لأنها كانت تسير وفق وتيرة الثورات والتمردات التي أعلنتها المدينة؛ فواجه سياسة العصيان الفاسية بالعنف، الشيء الذي أضر بفئات عريضة من السكان، ما كانت لتغادر المدينة لولا خوفها من بطش بطانة السلطان وأعوانه؛ مما زاد من تفاقم الغضب الشعبي الفاسي، ونقمته على الجهاز المخزني الاسماعيلي.

الهوامش:

(١) الزياني أبو القاسم، **الترجمان المعرب عن دول المشرق والمغرب**، تحقيق وتقديم محمد غسان عبيد، الرباط، سنة ١٩٩٤م، ج٣، ص ٧٢٠. (نفس الرأي ذهب إليه كل من: القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٧/١٩٨٦م. وأحمد بن الحاج السلمي، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن**، مخطوط الخزانة الملكية، الرباط، رقم: ١٩٢٠ ز. والإفراني، **نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**، طبعة ١٩٨٨م).

(٢) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف (ذ. جعفر وذ. محمد)، دار الكتاب، الدار البيضاء، سنة ١٩٥٥م، ج٧، ص ٤٥.

(٣) نقلاً عن: عبد الله العمراني، **مولاي إسماعيل بن الشريف: حياته، سياسته ومآثره**، طبعة ١٣١٨ هـ/ ١٩٧٨م، ص ٥٢.

(٤) **أولاد جامع**: إحدى القبائل العربية الأصيلة، وهم من بني عوف، كانوا قبل وصولهم للمغرب بين قابس بتونس وعنابة بالمغرب الأوسط، ثم زحفوا للمغرب الأقصى ووصلوا لناحية فاس في القرن السادس عشر، وهم حاليًا بين جبل زلاغ وجبل تيفاوت.

للمزيد من التفصيل، أنظر: عبد الوهاب بن منصور، **قبائل المغرب**، المطبعة الملكية، الرباط، سنة ١٩٦٨م، ج١، ص ٤٠٩.

(٥) الزياني، الترجمان، م. س، ج ٣، ص ٧٢٠. ونفس القول نقله عنه الناصري، **الاستقصا**، م. س، ج ٧، ص ٤٥.

(٦) الإفراني محمد الصغير، **نزهة الحادي**، م. س، ص ٥٠٤. الناصري، **الاستقصا**، م. س. ج٧، ص ٤٥ (نقلا عن القادري في نشر المثاني). المشرفي، **الحلل البهية في ملوك الدولة العلوية**، وعد بعض مفاخرها غير المتناهية، تحقيق إدريس بوهليلة، طبعة ١٩٩٢- ١٩٩٣م، ج٢، ص ٤١٨ - ٤١٩.

(٧) **أبو علي الحسن اليوسي**، ينسب إلى قبيلة آيت يوسى، من قبائل البربر ولد سنة ١٠٤٠ هـ اتصل بالزاوية الدلائية وهو ابن العشرين من عمره سنة ١٠٦٠ هـ، ولم يغادرها إلا بعد أن قضى عليها المولى الرشيد يقول عنه الناصري: "كان رضي الله عنه غزالي وقته علمًا وتحقيقًا وزهدًا وورعًا" وفي سنة ١١٠١هـ زار مصر، وأدى فريضة الحج ثم رجع إلى قبيلته حيث وافته المنية سنة ١١٠٢هـ بتامزيزت ناحية صفرو وهناك دفن، وذكر "جاك بيرك" في كتابه عن اليوسي ثلاثة وثلاثين كتابًا منها شعر في رثاء عبد القادر الفاسي. ثم "زهر الأكم في الأمثال والحكم".

وللمزيد من التفصيل راجع مقال: عباس الجراري "**ببليوغرافيا اليوسي**، أو سيرته الببليوغرافية". وأنظر كذلك، الزياني، **الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برًا وبحرًا**، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، مطبعة المعارف الجديدة، طبعة ١٤١٢هـ/١٩٩١م ، ص ٥٥ – ٦١ - ١٠٠. الاستقصا، م. س، ج٧، ص١٠٨- ١٠٩. ليفي بروفنسال، **مؤرخو الشرفاء**، تعريب عبد القادر الخلادي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ص٢٦٩. عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ج١، ص ٦٨. الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦ م ، ج٢، ٢٩٧.

(٨) الكردودي أحمد بن محمد، **الدر المنضد الفاخر**، مخطوط الخزانة العامة، بالرباط، رقم: د١٥٨٤، ص ١٦٠. أكنسوس محمد، **الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم : ٢٦، ص ٦٤.

(٩) **أبو العباس أحمد بن سعيد المزجلدي**، توفي سنة ١٠٩٤ هـ/ ١٦٨٣م، وهو قاضي فاس ومكناس، من فقهاء المالكية.

للمزيد، أنظر: القادري محمد بن الطيب، **نشر المثاني**، م.س، ج٢، ص ٣٠٦. ومحمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، ط فاس د. ت، ج٣، ص ٢٠٦. عبد الرحمن بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، الطبعة الثانية مطابع إديال، الدار البيضاء، ١٩٩٠م، ص: ٣٢٤-٣٢٥. الزركلي خير الدين، **الأعلام**، م.س، ج١، ص ١٣١.

(١٠) **أبي عبد الله محمد بن عبد القادر الفاسي**: ولد سنة ١٠٤٢ هـ/ ١٦٣٢م، وتوفي سنة ١١١٦ هـ/١٧٠٤م، وهو فقيه مالكي من أهل فاس كان ممن يرجع إليه في الحوادث الوقتية والدينية والدنيوية وهو ابن سيدي عبد القادر الفاسي المتوفى سنة ١٠٩١ هـ/ ١٦٨٠ م. الاستقصا، م. س، ج٧، ص١٨.

(١١) المشرفي، م. س. ص ٤١٨- ٤١٩.

(١٢) الضعيف الرباطي، **تاريخ الدولة السعيدة**، تحقيق أحمد العماري، الرباط ١٩٨٦م، ص ٥٩. الاستقصا، م. س، ج٧، ص ٤٦. المشرفي، م. س. ص٤١٩-٤٢٠.

(١٣) الاستقصا، م. س، ص: ٤٨-٤٩.

R, LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat : Étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman, 1949*.p :84-85.

بينما يرجع « G . Brignon» سبب ذلك إلى رفض الفاسيين تقديم الرماة ودفع الأموال لتنظيم الحملة العسكرية المزمع القيام بها نحو الجنوب. وللتفصيل أكثر أنظر مؤلفه:

Histoire du Maroc, Hatier, Casablanca, 1967, p : 241, 242.

(١٤) الزياني، **الترجمان**، م. س، ص ٧٢٣-٧٢٤. أكنسوس، **الجيش العرمرم**، م. س، ص ٦٤. الضعيف، **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س، ص ٦٠. الأفراني، **نزهة الحادي**، م. س، ص ١٠٥. الناصري، **الاستقصا**، م. س، ص: ٤٧-٤٨، القادري، **التقاط الدرر**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص ١٧٨. المشرفي، **الحلل البهية**، م. س. ص: ٤١٩- ٤٢٠، (وذكره بابن عبد الملك عوض ابن عبيد.)

(١٥) الاستقصا، م. س، ص ٤٧. الترجمان، م. س، ص ٧٢٣، ٧٢٤.

(١٦) تقع على بعد ٥٢ كلم جنوب مركز تاوريرت من المغرب الشرقي، وقد كانت تسكنها قبائل من زناتة، ولوقوعها على الطريق التجارية فقد قصدها اليهود المهاجرون من الأندلس، وتكونت فيها جالية يهودية، وهي مدينة قديمة أسسها الأفارقة على منحدر جبل منيع جدًا.

أنظر: الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ج١، ص ٢٧٣. القادري، **التقاط الدرر**، م. س، ص ١٩١.

(١٧) الشخص المكلف بإبلاغ الأخبار من مكان لآخر، ويكون أمينًا ومسؤولاً. أنظر عبد الرحمن بن زيدان، **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، الرباط، ١٩٦١- ١٩٦٢م، ج١، ص ٤٠٧.

(١٨) الترجمان، م. س، ص ٧٢٣ - ٧٢٤. التقاط الدرر، م. س، ص ١٧٨. محمد بن عيشون الشراط، **الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقمه: د ١٢٤٦. وأنظر أيضا " le tourneau" في مؤلفه السالف الذكر، ص ٨٥.

(١٩) كان كاتبًا للمولى الرشيد، وقد قتل بأمر من المولى إسماعيل عام ١٠٨٩ هـ، وبعد قتله أمر بجره من تادلا إلى مكناس ثم إلى فاس. للمزيد أنظر: أحمد بن الحاج السلمي، **الدر المنتخب**، م.س، ج٦، ص ١٢٤. الاستقصا، م. س، ص ٤٩؛ وقد ذكره باسم "المتزاري".

(٢٠) الترجمان، م. س، ص ٧٢٣-٧٢٤. الاستقصا، م. س، ص ٤٧.

(٢١) **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س، ص ٦٠.

(٢٢) هم فئة متميزة داخل المجتمع الفاسي التقليدي؛ وتطلق هذه التسمية على ذوي الأصل اليهودي الذين اعتنقوا الإسلام خلال حقب مختلفة، وقبل أن يسموا بالبلديين كانوا ينعتون بـ"المهاجرين" أو بـ"الإسلاميين" أو "العوام"، ومن البيانات التي تقدم لتفسير مصطلح "المهاجرين"، أن اليهود الذين رفضوا تبديل دينهم خلال عهد المرينيين أصبحوا ينعتون إخوانهم الذين اعتنقوا الإسلام بالمهاجرين أي الذين هجروا اليهودية إلى الإسلام، إلا أن هذه

التسمية اختفت بعد ق ١١م، لتحل محلها تسمية البلديين. ولم يكن المولى إسماعيل ينظر إليهم بعين الرضى، وكان يرى فيهم قوة تعارض سياسته، لهذا نجده يتخذ موقفا جد قاس في حق العالم عبد السلام جسوس.هذا الأخير كان إماما بالمسجد الأعلى، من العقبة الزرقاء من فاس القرويين، درس على سيدي عبد القادر الفاسي وأبي علي اليوسي وأبي عبد الله بردلة وأبي سالم العياشي، توفي قتيلا في سجن فاس ١٥ ربيع النبوي، ١١٢١ هـ نتيجة معارضته لمسألة تمليك الأحرار، ودفن في روضتهم قرب سيدي علي بن أبي غالب داخل باب الفتوح من فاس الأندلس.

نشر المثاني، م. س، ج ٣، ٢٠٧-٢٠٨. **معلمة المغرب**، ج٤؛ محمد المنصور، **البلديون**، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، نشر مطابع سلا، ٢٠٠٥. ص ١٣٣٤.

(٢٣) **رسالة من المولى إسماعيل لأهل فاس**، مؤرخة في سنة ١٧١٨م.

(٢٤) **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س، ص ٥٩. الاستقصا، م. س، ص ٤٧.

(٢٥) لهذه العائلة شهرة في الجهاد، وفي حكم تطوان، ومن أبرز أفرادها أحمد بن عيسى الذي قبض عليه المولى الرشيد سنة ١٠٧٨ هـ، أنظر في هذا الصدد: **الجيش العرمرم**، م. س، ص ٥٩. ومحمد داوود، **تاريخ تطوان**، طبعة تطوان، ١٣٧٩هـ، ج ١، ص ١٧٦، ص ٢٥٣.

(٢٦) **الدر المنضد**، م. س، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢٧) **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س. ص ٦٨.

(٢٨) **تاريخ تطوان**، م. س، ج ١، ص ٢٥٧. ويذكر الزياني نصًا صريحًا يقر بعملية الاغتيال، يقول: "وأمر بقتل مساجين أهل تطوان الذين كانوا بسجن فاس وهم عشرون، وقطعت رؤوسهم"، **الترجمان**، م. س، ص: ٧٢٥- ٧٢٦.

(٢٩) **الترجمان**، م. س، ص ٧٢٣- ٧٢٤.

(٣٠) **نشر المثاني**، م. س، ج٢، ص ٢٠٢. لكن لا نجد أية إشارة لهذه الحادثة سواء عند أحمد بن الحاج السلمي أو الزياني.

(٣١) **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س، ص ٦١. **التقاط الدرر**، م. س، ص ١٨٥.

(٣٢) **تاريخ الدولة السعيدة**، م. س، ص ٦١.

(٣٣) **الضعيف**،م. س، ص ٦١. **التقاط الدرر**، م. س، ص ١٩٧.

(٣٤) المرجع نفسه.

(٣٥) هو "أبو محمد عبد الله بن حمدون الروسي، من بني الروسي النازلين بجبل حبيب من بلاد الهبط، قدم والده مدينة فاس واستوطنها وولد عبد الله بها... إلى أن قتل أهل فاس زيدان وخرجوا من بيعة السلطان ثم رجعوا إليها فأخذ مولاي إسماعيل فيما يقوله على فاس، فدله السيد المودن على عبد الله الروسي وألقاه به، فولى أولاد والده حمدون على فاس، وقرب عبد الله إليه فغبط السلطان بخدمته ونصحه، واستوطن مكناس، فكان السلطان إذا احتاج إلى شيء يجده عنده ويشاوره في المهم من الأمور فلا يمضي أمرا إلا عن مشورته، وإذا أمر بكتب رسالة مهمة إلى أحد رسل الكاتب فيملها عليه الروسي وعلا قدره عند السلطان ولم يبلغ أحد ما بلغه الروسي عنده فكان مثل الوزير". **نشر المثاني**، م.س، ص ٢٣٨ - ٢٣٩. وقد كتب إحدى عشر رسالة صادرة عن السلطان من أصل تسع عشرة، وتوفي سنة ١١١٣ هـ/ ١٧٠٢م.

(٣٦) **الاستقصا**، م. س، ص ٩٨. **الترجمان**، م. س، ص ٧٤٣.

(٣٧) **نشر المثاني** ، م. س، ص ٢٦١.

(٣٨) أحمد بن الحاج، **الدر المنتخب**، م. س، ص ١٥٢.

(٣٩) الزياني، **الروضة السليمانية**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم: د ١٢٧٥، ص ٦٧. (ويفهم من سياق الحديث أن الأمر يتعلق بتمويل جيش المولى إسماعيل).

(40) N. Cigar, ***une lettre inedite du Mulay Ismaïl aux gens de Fès***. Hespéris tamuda, 1974, vol XV.

(٤١) يقول بشأنها الونشريسي: "... ومنها المكوس ومحدثات المظالم فإنها أمور جدت في الناس، وكثر العمل بها وشاعت فلحقت بالبدع" المعيار المعرب والجامع المغرب، عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمغربية، الرباط، ١٩٨١، ج٢، ص ٤٩٢، وانظر كذلك:

(42) Michaux Bellaire, ***les impots Marocains***, Archives marocaines, 1904, T ; I, p 56.

(43) Brignon, histoire du Maroc, p 246.

(٤٤) أحمد بن الحاج السلمي، **الدر المنتخب**، م. س، ج٦، ص٣٨١.

(٤٥) ن. م، ج٧، ص ١٥٤.

(46) N. Cigar, ***une lettre inedite***.

(٤٧) **القادري**، م.س، ج٣، ص ٢٩١.

إنتاج وتدبير الأقوات في مغرب القرن الثامن عشر (١٧٢٧ – ١٧٥٧م)



أ. د. محمد حالي

إطار في الإدارة التربوية
أكاديمية الجهة الشرقية
وجدة – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد حالي، إنتاج وتدبير الأقوات في مغرب القرن الثامن عشر (١٧٢٧ – ١٧٥٧م).- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٦٧ – ٧١.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

رغم أهمية الاقتصاد الرعي- زراعي في مغرب القرن الثامن عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري، فإن الظروف الطبيعية والبشرية والتقنية لم تكن تقدم شروطًا مناسبة لإنتاج فلاحي وفير. لذلك كان المجتمع المغربي يعاني قلة في مجال الأقوات، تزايدت حدتها إبان أزمة الثلاثين سنة (١٧٢٧ - ١٧٥٧م) التي أعقبت وفاة السلطان المولى إسماعيل، نتيجة لعدم الاستقرار الذي طبع هذه الفترة. ومن هنا كان الإنسان المغربي يجد نفسه على حافة أزمة شبه دورية في مجال الأقوات، كانت تسهل عمل الكوارث الديموغرافية المختلفة من مساغب وأوبئة، برغم الجهود المستمرة التي بذلها هذا الإنسان في إرساء منظومة من الضوابط والمقاييس، الرامية إلى حسن تدبير ما يتحصل بيده من أقوات في سنوات الوفرة، وادخارها لمواجهة سني القحط والقلة وتخفيف آثارها على البلاد والعباد.

مقدمة

تعتبر التقلبات المناخية من أبرز العوامل التي تحكمت في عملية إنتاج الأقوات في تاريخ المغرب عامة، وفي القرن ١٨ بصفة خاصة، إذ كانت سنوات القحط تؤدي إلى نفاذ مدخرات الأقوات، وإلى انتشار الجوع وتفشي الأمراض ثم موت الماشية والسكان على السواء. كما كانت عوامل أخرى تؤثر سلبا في الإنتاج الفلاحي، ويتعلق الأمر بالتقنيات الفلاحية المتأخرة وبأساليب الاستغلال الفلاحي المرتبطة بأنماط العيش التي غلبت عليها حياة الترحال في مناطق ذات إمكانات فلاحية هامة. كما لعبت الظروف الأمنية المتردية دورا حاسما في الأزمة التي عرفها المغرب بعد وفاة السلطان مولاي إسماعيل في المجال الزراعي، نتيجة الحروب والاضطرابات التي تسببت في عدم الاستقرار وأحدثت حركية كبيرة في الخريطة البشرية للبوادي المغربية آنذاك.

ونظرًا لخطورة الآثار المدمرة للكوارث الديموغرافية الناجمة عن نقص المنتجات الفلاحية، والمرتبطة بالمجاعات والأوبئة والحروب، والتي كانت تحدث ثغرات في التاريخ الديموغرافي للبلاد، فإن الإنسان المغربي كان حريصًا على حسن تدبير الأقوات من خلال ادخارها في أوقات الوفرة للسنوات العجاف، كما كان حذرا إزاء تصدير الأقوات، وعمل عل تكييف نظامه الغذائي مع إمكانيات الإنتاج المتاحة.

أولاً: العوامل المتحكمة في إنتاج الأقوات

١/١- التقلبات المناخية:

ترك شبح الجدب بصماته في العادات اليومية والممارسات المرتبطة بالأشغال الفلاحية، ومن ذلك ما كان شائعًا في عدة مناطق مغربية من تجارب لاستخبار السنة الفلاحية[١] قبل الإقدام على عمليات الحرث والبذر. ويعزى ذلك إلى عدم انتظام الظروف المناخية مما كان يؤدي إلى غياب الثقة في المستقبل وبعبارة B.Rosenberger فإن "المستقبل لم يكن مضمونا أبدًا حتى بالنسبة للذين هم أكثر ادخارًا".[٢] وخلال القرن الثامن عشر شهد المغرب

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

عدة قحوط كان أطولها وأكثرها وقعًا على الإنتاج الفلاحي قحوط (١٧٢١ - ١٧٢٤)، (١٧٣٧ - ١٧٣٨)، (١٧٧٦ - ١٧٨٢). وكانت مثل هذه الكوارث تحتم على الإنسان المغربي اللجوء إلى التفكير في أساليب الادخار وحسن تدبير ما تجود به سنوات الوفرة من أقوات.

٢/١- المستوى التقني:

شكلت بساطة أدوات وتقنيات الإنتاج الفلاحي إحدى المعوقات التي حالت دون تكثيف استغلال المجال الزراعي أو توسيعه، إذ ظلت عملية الحرث تتم بمحراث خشبي بسيط يجره زوج من البهائم أو حيوان واحد فقط، ولا تستغل كل قوة الحيوان في الجر لسوء عملية القرن.[٣] وحسب E. Laoust، فقد حافظ الأمازيغي على بساطة هذا المحراث القديم، بدون أي تحسين يذكر، عكس ما أدخل عليه من تعديلات في أوربا منذ نهاية العصور الوسطى،[٤] مما كان يؤدي إلى جانب عوامل أخرى، إلى ترك مساحات بدون حرث، وإلى ضيق المجال الفلاحي باستمرار بزحف النباتات والمستنقعات على حساب الأراضي الزراعية،[٥] وإلى ضعف المردودية التي لا توفر كل ما يلزم للاستهلاك وأداء الأعشار والادخار والاستثمار في تطوير القطاع.

ومن هنا طرحت ضرورة الاعتماد على السواعد البشرية الكثيرة لتعويض هذا التأخر التقني، ففي هذه الظروف، فإن الوسيلة الوحيدة بالنسبة للمجتمع حتى ينتج ويستجيب لحاجاته، هي تكثير النسل. فامتداد العائلة يضمن الأمن الاقتصادي والحماية للفرد عن طريق قوتها العددية.[٦] ويعتبر هذا التأخر التقني ونقص السواعد البشرية عاملين بارزين في تفسير علاقات التضامن على مستوى الأشغال الزراعية والتي تعتبر عملية "التويزة" أهم مظهر لها.

٣/١- أنماط العيش وطرق الاستغلال:

عمومًا فإن جبال الريف والأطلس الكبير والأطلس الصغير والواحات هي مجالات المستقرين، ومثلت فيها زراعة المدرجات تتويجًا للعمل الدؤوب للإنسان على حساب الطبيعة. ويستتبع هذا النمط في العيش القائم على الاستقرار واستغلال أرض زراعية دائمة سكنًا متجمعًا ومتراصًا. أما بخصوص السهول، فقد لاحظ F.Braudel أنها تعاني من مشكل سوء التصريف، وإذا أهملت قنوات الصرف أو قلت الساكنة تزحف الغابات على السهول وتتراجع هذه الأخيرة بسرعة إلى حالة المستنقعات البدائية.[٧] ففي (١٧٢٧ – ١٧٢٨) ذكر الرحالة J. Braithwaite أن الأعراب الذين كانوا في شمال فاس كانوا يقطنون الخيام وكان زعيمهم يتوفر على قطيع مهم من الماشية والجمال، الشيء الذي كان يمثل أكبر قسط من موارد عيشهم.[٨]

وكانت الهوامش العليا لسهول الشمال الغربي القريبة من الأطلس المتوسط مجالات لنزول الرعاة بقطعانهم بحثًا عن مراعي دافئة في الأزغار (منطقة قدم الجبل في الأطلس المتوسط) والسهول المجاورة مما كان يسبب صعوبات على مستوى العلاقات بين الرحل الوافدين على السهول وبين سكانها،[٩] ويخلق ظروفًا تتسم بعدم الاستقرار. وفي هذا الوسط غير المستقر، فإن نمط الحياة الترحالية وسيادة السكن المتنقل وخاصةً الخيمة، وحالة الحرب شبه المستمرة، كلها عوامل كانت تقلل من الأهمية الاجتماعية لامتلاك الأرض- حسب Grigori Lazarev - مما كان يفرض الاستغلال الجماعي للأرض، والانتفاع المشترك بها، بحقوقه التي يخلقها الحضور الفعلي للقبيلة في مجال محدد، وهو نمط الاستغلال الملائم لهذه البيئة ذات التعمير غير المستقر.[١٠] ومعلوم أن عاملين أساسيين كانا يحولان دون احتجان الأراضي ويمنعان تكوين الأملاك الخاصة في البوادي المغربية قبل القرن التاسع عشر وهما التلاحم القبلي القوي، وحق الولاية العليا للسلطان على الأرض.[١١]

٤/١- الكوارث الديموغرافية وتقلص المجال الزراعي:

كانت هذه الكوارث المرتبطة بالمجاعة والأوبئة والحروب، تحدث ثغرات في التاريخ الديموغرافي للبلاد. ويبدو أن فلاحة القرن الثامن عشر، كانت مشلولة بفعل موجات الجفاف المتعاقبة، وما كان يترتب عنها من مجاعات وأوبئة، أكثر مما كانت متأثرة بالحروب الأهلية، وكانت تلك الموجات تمنع كل تراكم أو تطور مهم للحياة الفلاحية.[١٢]

وخلال النصف الأول من القرن الثامن عشر، شهد المغرب بالإضافة إلى المجاعات المذكورة آنفًا، مجموعة من الطواعين أهمها طاعون (١٧٤٢ - ١٧٤٤) و (١٧٤٧ - ١٧٥١)، هذا بالإضافة إلى حروب وفتن أزمة الثلاثين سنة (١٧٢٧ - ١٧٥٧). ويرى أحد الباحثين أن هذه الكوارث كانت بمثابة "شخصية تاريخية" أثرت بعمق في أحداث تاريخ المغرب،[١٣] إذ كان ينجم عنها مد وجزر مفاجئ في المجال الديموغرافي، وكانت تعيد بناء التوازنات بين السكان والمجال وبينهم وبين الثروات والأقوات، وتلك إحدى السمات الأساسية لديموغرافية المغرب التقليدية. ويرجح أن هذه الكوارث كانت تضرب السهول والحواضر بعمق، لكونها مجالات خصبة لتنشيط حركية العدوى إبان الطواعين، إضافة إلى كون السهول مسرحًا للحروب.

ومن أولى المؤشرات الرقمية التي تمدنا بها المصادر حول ضحايا المساغب التي ضربت المغرب في النصف الأول من القرن الثامن عشر ما ورد في مخطوط "الروضة السليمانية" حول مجاعة ١١٥٠هـ/١٧٣٨م وضحاياها بفاس: "(...) ولقد مات من الجوع عدد لا يحصى، وأخبر صاحب المارستان أنه كفن في رجب ورمضان ثمانين ألفًا، وكذا من غيره ممن كفنه أهله".[١٤] وحسب وثيقة بريطانية نشرتها Magali Morsy، فإن مجاعة ١١٥٣هـ/١٧٤١م قضت على ثلث مجموع سكان البلاد وعلى $\frac{9}{10}$ فرسان العبيد(جيش العبيد).[١٥] مثل هذه الخسائر البشرية، كان من شأنها أن تودي بحياة الفلاحين وسكان البوادي، ومن هنا مصدر ظاهرة الأراضي الزراعية المهجورة التي تحدث عنها الرحالة الأوربيون الذين زاروا المغرب خلال القرن الثامن عشر، والتي دفعت J.Célérier و J.Le coz إلى التأكيد على غياب معالم الحقل بالمعنى الأوربي في

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

البوادي المغربية قبل الحماية، فتبدو المجالات المستغلة على شكل خلايا أو منفرجات ذات حدود غامضة، غارقة وسط الأراضي الموات والمستنقعات والغابات، مع بدايات حرث غير مكتملة "لمراجع" أو "مطيرات" تدل على عياء الفلاح، أو زوج البهائم، أو انقضاء البذور، أو تقلبات المناخ.[١٦]

وكانت الفراغات السكانية التي تعقب كل أزمة ديموغرافية في السهول، تستقطب حركات زحف سكانية تعويضية من الجبال، وخصوصًا إبان فترات تقلص ظل السلطة المركزية، كما حدث خلال الفترة التي أعقبت وفاة السلطان مولاي إسماعيل، فاتحادية آيت يدراسن مثلاً قطعت مراحل كبيرة في رحلتها الطويلة في الزمان والمكان، من أقصى جنوب غرب البلاد إلى أن وصلت إلى السفوح الشمالية الغربية للأطلس المتوسط وسهل سايس في مطلع القرن التاسع عشر.[١٧]

٥/١- الجانب الأمني:

في ما بين (١٧٢٧ - ١٧٥٧)، تراجعت الدولة أمام التزاماتها الأمنية، فعمت الفوضى، وكان مبدأها التنافس بين أبناء المولى إسماعيل حول السلطة، فتدخلت أطراف أخرى في الصراع كعناصر جيش العبيد، والوداية، وقبائل الغرب، والريف، والأطلس المتوسط، وسايس. واستمرت الحروب طيلة الفترة المذكورة إلى أن تمكن المولى عبد الله من التحالف مع قبيلة گروان وإقرارها في سهل مكناس الذي تسللت إليه أثناء الأزمة، ومع معقل الأودية وأهل فاس لموازنة جيش العبيد فيما بين (١٧٣٥ – ١٧٥٠) وإعادة الاستقرار.[١٨] وخلال هذه الأزمة العميقة أصيب اقتصاد البلاد بشكل يكاد يكون شاملاً نتيجة تراجع التجارة الصحراوية، وتعطل المبادلات الداخلية لانتشار الفوضى والاضطرابات، وامتناع الرعية من تأدية المستحقات لجانب بيت المال، وتتابع موجات الجفاف وانتشار الأوبئة والمجاعات واستمرار الحروب.

وقد استغلت قبائل الجبال هذه الظرفية المضطربة لتواصل زحفها نحو السهول الشمالية الغربية - بعد ما حاصرها مولاي إسماعيل بسلسلة من القلاع أثناء فترة حكمه الطويلة - مما أدى إلى اضطراب التعمير في منطقة حساسة، تعتمد عليها الدولة في تنفيذ أدوارها السياسية. وبالتالي اعتماد القبائل على إمكانياتها الذاتية، والعمل على التحالف مع هذا الطرف أو ذاك لمواجهة غارات القبائل الأخرى، أو حملات العبيد والأوداية، إلى جانب السلاطين الذين كانوا ينصبونهم. وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه الاضطرابات إلى انعكاسات سلبية على المحاصيل الزراعية على مستوى الإنتاج والادخار. ففي ١٩ يناير ١٧٢٨، عندما مرت البعثة الإنجليزية - التي كان J.Braithwaite برفقتها - شمال غرب سيدي قاسم كتب قائلاً: "مررنا بمنطقة رائعة حيث تكثر مزارع الذرة التي حصدت من قبل، غير أن السكان كانوا قد هربوا من المنطقة خوفًا من هجوم الجبليين الذين يترددون عليها من أجل النهب، وذلك منذ وفاة مولاي إسماعيل".[١٩]

وإلى جانب غارات القبائل على بعضها البعض، فإن المحاصيل الزراعية والحياة الفلاحية والعمرانية عامة تأثرت سلبًا بحملات الجيوش التابعة للأطراف المتناحرة حول السلطة، والتي عملت على أكل الزروع وإفراغ مخازن المغلوبين وتركهم عرضة للجوع. وقد استهدفت هذه الأعمال سكان البوادي والمدن على السواء. فالحصار الذي ضربه أحمد الذهبي على فاس في نوفمبر ١٧٢٧ لم يكن ليخلف ضحايا داخل محيط الأسوار لكنه: "نهب المنطقة (الخلفية للمدنية) بدرجة لم تترك لسكان الضواحي إمكانية لتزويد المدينة (بالمؤمن)، ثم تخريب مزارع الكروم وبساتين سكان المدينة الموجودة خارج الأسوار (...)".[٢٠]

ويخبرنا صاحب "التقاط الدرر" أنه في سنة ١١٥٠هـ /١٧٣٨م، الذي كان عام مجاعة، خرج محمد بن عربية لقتال البربر، أنصار المولى عبد الله، فأتت جيوشه على الحقول التي مرت بها، وكان زرعها يقترب من النضج، وعن ذلك كتب القادري قائلاً: "ومات في هذا العام ١١٥٠هـ خلائق كثيرون من قلة الطعام. وفي منتصف صفر خرج عبيد الرملة بعَددهم وعُددهم وقصدوا قتال مولاي عبد الله ومن معه من البربر. وكان الزرع مفركًا [قريبًا من النضج] فتركوا كل ما وجدوا منه قاعًا صفصفا [...]".[٢١] وجاء في مخطوط "الروضة السليمانية" أن المولى عبد الله عندما بويع في دولته الخامسة ١١٥٧هـ ، نزل على حلل دكالة، لكون منافسه المولى المستضيء كان بينهم، وقامت جيوش المولى عبد الله بنهب أمراسهم: "ونزلت عساكره أمامه ببسيط دكالة وفر أهلها مع المستضيء لناحية الحوز، واشتغلت العساكر تنهب الزرع من الأمراس [المخازن الجماعية]، وتستخرج الدفائن والبهائم وتخرب القرى وتقطع الأشجار، والعساكر تنقلب في بسيط دكالة كلما فرغت من ناحية زادت لأخرى، والسلطان عبد الله مقيم بقصبة أبي لعوان سنة كاملة، إلى أن فرغت العساكر من أمر دكالة ولم يبق بها ما يأكله الطير ويتظلل به".[٢٢]

نستخلص من هذه الإشارات، أن الحروب التي شهدها المغرب في ما بين (١٧٢٧ - ١٧٥٧) ساهمت بشكل واضح في أزمة الأقوات التي كانت مطروحة آنذاك، مما يجعلنا نتصور أن الأطراف المتحاربة كانت تنهج ما يمكن تسميته بسياسة الأرض المحروقة، والتي كانت تشرد المهزومين وتتركهم عرضه للجوع والموت والهجرة.

ثانيًا: تدبير الأقوات

١/٢- حظر وسق الأقوات لدار الحرب:

كانت عملية وسق الأقوات نحو أوربا تثير حساسية الرأي العام والخاص نظرا لما تخلفه من فراغ في الأهراء، ومعاناة محققة أثناء سنوات القلة التي تعقب المحاصيل الجيدة. ففي سنة ١٧٦٦ اضطر السلطان إلى استفتاء العلماء في شأن تصدير الحبوب عبر ميناء فضالة، ووافقوا على ذلك لأن الأمر كان يتعلق بشراء الذخيرة.[٢٣] وقد ذهب العلماء إلى تحريم بيع النصارى كل ما من شأنه تقويتهم على المسلمين، وتدخل الأقوات، طبعًا، في هذا الحكم. فقد أورد

الوزاني، سيدي المهدي بن محمد الحسني العمراني، في نوازله المسماة بالمعيار الجديد قوله: "[...] إذا قدم أهل الحرب إلى بلادنا جاز الشراء منهم والبيع، إلا أنهم لا يباع لهم ما يستعينون به ويرهبون به المسلمين"،[٢٤] وعن صاحب "الدر المنتخب"، أن المولى عبد الله عندما بلغه أن أخاه المستضيء - الذي لجأ إلى أصيلاً بعد تنحيته عن العرش في ١١٦١هـ /١٧٤٨م- كان يبيع الزرع للنصارى، بادر إلى مكاتبة ولده وخليفته على مراكش "سيدي محمد أن يبعث له من يخرجه من أصيلاً، فإنه أباح الزرع للنصارى."[٢٥]

وإذا كان تصدير الأقوات من شأنه - انطلاقًا من مبررات شرعية- أن يساهم في إضعاف دار الإسلام أمام دار الحرب، فإنه كان من عوامل إفراغ الأهراء والمخازن من مدخرتها وتعريض أهلها للجوع خلال سنوات المحل، وهو ما لاحظه W. Lemprière، الذي انتبه إلى أن تصدير الحبوب خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر عبر موانئ موگادور والدار البيضاء ومازغان، كان يؤدي إلى الغلاء، وإلى حدوث المجاعة.[٢٦]

٢/٢- نظام الادخار:

بالرجوع إلى المصادر، نقف على نصوص تحث على ادخار الأقوات والأعلاف كوصية عبد الله بن محمد بن أبي بكر البوشواري المتوفى بعد ١٠٧١هـ /١٦٦١م والتي ذكَّر فيها بنصوص شرعية تحث على الاقتصاد وتذم الإسراف والتبذير، منها إلى أن سني المجاعة "لا يجد فيها المرء إلا ما ادخره في السنين المخصبة من أقوات وأعلاف وبذور".[27] لقد كان ادخار الأقوات رمزًا للغنى، وأحد مؤشرات التراتب الاجتماعي، ففي منطقة سوس، كان الشعير الذي تمضي عليه السنون في المطامر والأهراء مادة أساسية في غذاء أثريائها، وكانوا يلمزون من لا يأكل منه بالفقر والعوز.[٢٨]

وقد ذهب R.Montagne إلى التركيز على أعمال النهب والفوضى التي كانت تستهدف مدخرات قبائل الأطلس الصغير من الأقوات في فترات الشدة، مما جعل محاربي كل فخذ يفتعلون الأسباب لمهاجمة قرى الفخذ المجاور ونهب أقواته، وهذا الوضع كان يحتم على "إخصان" (عظام) الفخذ المستهدف الاتحاد رغم خلافاتهم لبناء "الأگدير" (المخزن الجماعي).[٢٩] ورغم أهمية أعمال R.Montagne في الوقوف على معالم مؤسسة الأگدير في الأطلس الصغير وسوس، فإن بعض خلاصاته كانت تصب في المشروع الاستعماري الفرنسي في المغرب، مما جعله يركز على أطروحة الفوضى في تفسير نشأة "المخزن" الجماعي، في الوقت الذي ينبغي ربطها بالتقلبات المناخية وما كانت تؤدي إليه من أزمات الأقوات في اقتصاد القلة والكفاف الذي ميز المجتمع المغربي قبل الحماية، وبالتضامن والتكافل والتعاون الذي يعد المخزن الجماعي للأقوات من أول مظاهره.

ويبدو أن خزن الأقوات لم يكن وقفًا على قبائل الأطلس الصغير والكبير وسوس بل كان معمولاً به لدى رحل آيت عطا وآيت حديدو وآيت مرغاد وآيت سغروشن وبني مجليد، الذين استعملوا تيغرمت المكونة من خمس أو ست غرف لخزن أقواتهم.[٣٠] وحتى في بوادي الشمال الشرقي من البلاد شكلت عملية تخزين جزء من المحصول حيزًا مهمًا في العمل الفلاحي لقبائل المنطقة.[٣١] وكانت ساكنة المدن تلجأ بدورها إلى الادخار لمواجهة الأزمات الغذائية، إذ كتب J.Braithwaite عن حصار السلطان أحمد الذهبي لفاس في نوفمبر ١٧٢٧ قائلاً: "يقال إن المدينة كانت تتوفر على ما يكفيها من المؤن وكل الضروريات لمدة أكثر من ثلاث سنوات."[٣٢] ونستفيد من نص يهودي نشره George Vajda أنه عندما احترقت نوايل اليهود وأكواخهم بقصبة الشراردة، عندما نقلهم إليها المولى اليزيد في ١٧٩١م من ملاحهم عقابًا لهم على رفضهم أداء ما وُظف عليهم، فبالإضافة إلى ما احترق من أثاثهم، ضاعت هناك جرات من العسل والسمن واللحوم الجافة المدخرة.[٣٣]

٣/٢- العادات الغذائية:

كانت العادات الغذائية جزءً من عملية تدبير الأقوات، وكانت تتماشى مع إمكانات الإنتاج المتوفرة. وكانت التغذية تقوم أساسًا على الحبوب، وتتميز ببساطتها. إذ كتب برايتوايت J.Braithwaite بهذا الخصوص قائلاً: "[...] وبما أن أكل العدد الكبير من المغاربة يعتمد على الطحين، فإنهم كانوا يخزنون كمية وافرة من ذلك، إضافة إلى الزبيب والتين المجفف اللذين يمثلان جزءً مهما من تغذيتهم [...]"،[٣٤] ومن جهته ذكر J.Berque أن التغذية عند سكساوة وسائر جيرانهم الجبليين، كان أساسها العصائد والأحسية والعجائن.[٣٥] وفي إنيولتان وعموم الأطلس، كانت الحبوب تستهلك على شكل كسكس ودشيشة وخبز، بإضافة بعض الدهون كالزيت والسمن، وكان أكل اللحم استثنائيًا، ولم يكن الخبز غذاءً أساسيًا في الأطلس، خلافًا لما كان عليه الأمر في أوربا خلال العصور الوسطى.[٣٦] بينما في بوادي الشمال الشرقي من المغرب، كان الخبز مصدر تغذية أساسي للفرد يستهلك وحده أو مع مواد أخرى كالزيت والسمن والعسل، وكان يصنع الطعام (الكسكس) من طحين القمح ويدهن بالسمن أو تضاف له الخضر مع كمية من اللحوم.[٣٧] وعمومًا فإن هذه التغذية البسيطة، غالبًا ما كانت تشكل طعام العامة وأحيانًا حتى الخاصة، وهي تعكس قلة الإنتاج وعدم تنوعه، غير أن هذا المستوى العادي على قلته وبساطته، كان يختل في فترات الشدة، كالقحوط والحروب.

خاتمة

هكذا فإن تضافر العوامل السابقة الذكر، كان يخلق ظرفية غير مناسبة لتراكم إنتاج فلاحي وفير في مغرب القرن الثامن عشر، وخصوصًا إبان أزمة الثلاثين سنة (١٧٢٧ - ١٧٥٧) التي تفاقمت فيها أزمة الأقوات، مما خلق بيئة مناسبة لعمل الكوارث الديموغرافية المختلفة وخاصةً المجاعات والأوبئة، التي يبدو أنها كانت أكثر تأثيرًا في ديموغرافية البلاد من الحروب والفتن المشار إليها. كان الإنسان المغربي قد استفاد من دروس الدهر، لذلك عمل على تكييف أشغاله الزراعية وعاداته الغذائية، وكان حذرًا إزاء عملية وسق المحاصيل الزراعية نحو أوربا أثناء سنوات الوفرة، إلا

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

عندما تحتم مصلحة البلاد ذلك، كما حرص كل الحرص على ادخار الأقوات لمواجهة فترات ندرتها، غير أن هذه الإجراءات لم تكن كفيلة بتجنيب البلاد والعباد الآثار المدمرة للكوارث الديموغرافية.

الهوامش:

(*) أصل هذه الدراسة مساهمة شاركت بها في ندوة نظمتها وحدة التكوين والبحث في الديموغرافيا التاريخية بكلية الآداب - جامعة محمد الأول – (وجدة) المملكة المغربية، يوم ٩ يناير ٢٠٠٢ في موضوع "الديموغرافيا التاريخية في المغرب: قضايا وظواهر".

(١) أنظر على سبيل المثال: السوسي، محمد المختار، **المعسول**، ج ١٧، الدار البيضاء ١٩٦١، ص ٦٠.

(2) Ben Ali (Driss), **Le Maroc Précapitaliste**; Casablanca 1983. P. 24.

(٣) الموادن، نور الدين، **التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للبوادي المغربية خلال القرن التاسع عشر: منطقة الشمال الشرقي نموذجًا**، أطروحة دكتوراه الدولة، كلية الآداب بوجدة، ١٩٩٨ - ١٩٩٩ (غير منشورة) ص٢٠٦، ٢١٣، ٢١٢.

(4) E.Laoust, **Au sujet de la charrue berbère** ;Hespéris, T.X. Fasc. 1, 1930. P. 47.

(5) J.Célérier, «**les merjas » de la plaine du sebou ;Hespéris**, T.II, 1922. 1er, 2ème trimestres, p111.

(٦) اهتم العديد من الباحثين بالعلاقة بين بساطة التقنيات والأهمية العددية في توازن العائلة: انظر على سبيل المثال:

-Ben Ali Driss ; op ;cit : p.36 et suivantes.

التوفيق أحمد، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**. إينولتان (١٨٥٠-١٩١٢) ط.٢. الدار البيضاء ١٩٨٣، ص ١٨٩، ١١٤، ١١٢. الموادن، نور الدين، "**العائلة والتاريخ الديموغرافي للمغرب**"، مجلة كلية الآداب بوجدة. ع ٦، ١٩٩٦. ص ٤٧ - ٥٨.

(7) Fernand Braudel; **la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'epoque de Philippe II**; 4ème éd. Librairie Armand Colin, T1, Paris ; 1979, pp 56 - 58.

(٨) مينة مادني، **تاريخ الثورات في إمبراطورية المغرب بعد وفاة السلطان الراحل مولاي إسماعيل لمؤلفة جون بريثويت** J.Braithwaite (ترجمة ودراسة)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب بالرباط (١٩٩٩-٢٠٠٠) (غير منشورة) ص ١٥١.

(9) J.Célérier, «**la transhumance dans le mayen-Atlas** » Hespéris, T. VII; 1927; 1er trimestre, p62.

(10) Grigori Lazarev, « **les concessions foncières au Maroc: Contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les compagnes Marocaines** » in B.E.S.M, 1978, p45.

(11) Ibid, P. 43.

(12) J. Brignon et Autres, **Histoire du Maroc**, Hatier Paris, 1967, P. 271.

(١٣) الموادن، نور الدين، **التاريخ الاجتماعي**، م .س، ص ١٥٦.

(١٤) الزياني، أبو القاسم، **الروضة السليمانية**، مخطوط، خ. ع، الرباط، رقم ١٢٧٥، ورقة ٨٣ ب.

(١٥) الحيمر محمد، **جيش العبيد والدولة المغربية منذ التأسيس إلى ١٧٥٧**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب بالرباط، (غير منشورة) ص ٢٠٥.

(16) Ben Ali Driss; op .cit , P. 49.

(١٧) أكنينخ العربي، **آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقات المخزن بقبيلة بني مطير (١٨٧٣-١٩١٢)**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب بالرباط، (١٩٨٣ - ١٩٨٤)، (غير منشورة) ص ٣٤.

(18) J.Brignon et Autres, op. cit. p.257.

(١٩) مينة مادني، م. س، ص ٢٥١.

(٢٠) رواية J.Braithwaite ، أوردتها مينة مادني، م. س، ص ١٦٤.

(٢١) **القادري**، محمد بن الطيب، **التقاط الدرر**، تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣، ص ٣٧٧.

(٢٢) الزياني، أبو القاسم، **الروضة السليمانية**، مخطوط. خ.ع، الرباط، رقم د ١٢٧٥، ورقة ٩٥ أ.

(23) J.Brignon et Autres, op. cit. P. 271.

(٢٤) الوزاني، سيدي المهدي بن محمد الحسني العمراني، **الجامع من النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب**، طبعة حجرية، خزانة القويين، فاس، تحت رقم ١٤٧١٠، ج٣، النازلة ٣٥.

(٢٥) ابن **الحاج**، أحمد بن حمدون، **الدار المنتخب**، مخطوط، خ.ح، رقم ١٢١٨٤، ج ٩ ص ١١٦.

(26) Farouk, Ahmed; «**Critique du livre de Lempriére par un témoin de l'époque**», Hespéris, vol, XXVII. Fasc unique,1988 - 1989, P. 131.

(٢٧) **البوشواري** عبد الله بن محمد بن أبي بكر، (ت. بعد ١٠٧١هـ)، "**وصية في شأن ادخار الأقوات والأعلاف**"، أوردها المختار السوسي، المعسول ج ١٧، الدار البيضاء، ١٩٦١، ص ٢٥٦ - ٢٥٨.

(٢٨) السوسي محمد المختار، المعسول، الدار البيضاء، الرباط، ١٩٦١، ج، ١٣، ص ١٥٣.

(29) Robert Montagne, «**un magasin collectif de l'Anti-Atlas: l'Agadir des Ikounka**» Hespéris, T.IX, 2eme. 3eme trimestres, 1929, P. 162 - 164.

(30) Ibid, P. 200.

(٣١) الموادن، نور الدين، **التاريخ الاجتماعي**، م. س. ص ٢٢٢.

(٣٢) مينة **مادني**، م. س، ص ١٦٤.

(33) Georges Vajda; **Un recueil de textes historiques judeo-marocains. I.H.E.M**; Collection Hespéris; N° XII, Paris,1951, P. 88.

(٣٤) مينة مادني، م. س، ص ١٦٤.

(35) Jacques Breque, **Structure sociales du Haut-Atlas, Collection Sociologie d'aujourd'hui**, P.U.F. Paris, 2e éd. 1978. P. 101.

(٣٦) التوفيق **أحمد**، م. س، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٣٧) الموادن **نور الدين**، **التاريخ الاجتماعي**، م. س، ص ٣١٢.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449





دور الإعلام في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر (١٩٥٤ - ١٩٦٢)



د. جهاد الغرام

أستاذ محاضر- قسم الإعلام والاتصال
كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية
جامعة المدية – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

جهاد الغرام، دور الإعلام في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر (١٩٥٤ - ١٩٦٢).- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٧٢ – ٧٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

الثورة التحريرية الجزائرية كانت تواجه عدو يعتبر من الدول العظمى في تلك المرحلة ترسخت بالجزائر لفترة احتلال طويلة أوجدت خلالها الكثير من العملاء والمتعاملين معها، إضافةً إلى استخدامها سياسة تغير ثقافة الشعب الجزائري والتأثير على ديانته وقيمه الإسلامية ومحاولة ربطه بالدولة الفرنسية فكرًا وتفكيرًا، وهنا نلاحظ مدى الصعوبة التي واجهها الإعلام المقاوم للثورة الفرنسية والثورة الجزائرية التي اندلعت في نوفمبر ١٩٥٤، بكل ما لديها من وسائل بشرية ومعنوية ومادية ودعائية وإعلامية متواضعة، مصوّبة لإبلاغ رسالة الثورة إلى الشعب الجزائري أولاً، ثم إلى الشعب الفرنسي ثانيًا، وإلى الرأي العام الدولي أخيرًا.

أما مسار الإعلام الفرنسي والأسلوب الذي انتهجته لأداء مهمتها في خدمة الاحتلال، كان من خلال التغطية الكاملة لهجمات أول نوفمبر من حيث مواقعها والمراكز المستهدفة فيها والخسائر الناجمة عنها، وكذا تطور العمليات العسكرية، مع تصوير جنود جيش التحرير كمجرمين وقطاع طرق ومخربين وغيرها من الصور البشعة، في مقابل تمجيد جيش الاحتلال والإشادة ببطولاته الهادفة إلى إحلال الأمن والسلم الذي كانت تنعم به البلاد قبل الثورة الجزائرية، وهو ما يصب في إطار تحجيم الثورة والتقليل من شأنها. والتي سعت إلى زرع الشك والريب في الرأي العام الجزائري بنعت الثورة بمختلف الأوصاف لعزل الشعب عنها والدعم العربي والدولي لها، وتجريدها من صفتها الشعبية، وتجريد أحداث نوفمبر من مفهوم الوطنية والاستقلال لتحولها إلى مجرد أعمال إرهابية ومؤامرة خارجية.

إن دور الإعلام في مثل هذه الظروف يعتبر مجالاً نوعيًا في تحديد نوع وطبيعة الأزمة، وكيفية التعامل والتغلب عليها وتجنب سلبياتها والاستفادة منها مستقبلاً، لذلك تعتبر مثل هذه الدراسات أداة فعالة لكشف الكثير من الحقائق الغامضة وتفسير العديد من المواقف تجاه الثورة، سواء كانت مؤيدة أو معارضة أو متحاملة عليها، والإشارة إلى أن الموضوع ما زال بحاجة إلى جهود الباحثين المخلصين للاستفادة منه في كتابة موضوعية للتاريخ الجزائري.

مقدمة

يعتبر الإعلام أحد أهم دعامات الثورات وتوجيه الأزمات الدولية من نزعات وحروب، وأنعكس ذلك على كل الفرد نظرًا للتغييرات المستحدثة في آلياته ونمط حياة الإنسان مقارنة مع ما كانت عليه في الحقب التاريخية السابقة، فقد أدركت الثورة الجزائرية منذ اللحظات الأولى من اندلاعها بأن الإعلام هو أحد الأسلحة المهمة والفاعلة في نضالها ضد المستعمر الفرنسي، يقف في خندق واحد إلى جانب السلاح في مواجهة الخصم لربح المعركة، هذا الإدراك القوي بأهمية الكلمة وتوظيفها جاء نتيجة المعاناة التي افرزها الصراع الطويل والمرير الذي خاضه الشعب الجزائري عبر أجيال وأجيال في كفاحه ضد المستعمر، والمعبر عنها من خلال

المقاومات المسلحة والانتفاضات الشعبية ونضاله السياسي، مما جعل قادة الثورة ورجالاتها يولون اهتمامًا كبير للإعلام من أول يوم بدأت فيه الثورة والذي كان واضحًا في هدفها للسعي وراء تعبئة الرأي العام الداخلي والخارجي للوقوف بجانبها ومساندتها للوصول إلى الاستقلال والحرية ومحاربة الاستعمار الفرنسي الغاشم، وفي المقابل كانت تدرك فرنسا مدى هذه الأهمية للإعلام فجنّدت كل وسائلها وإمكانياتها لمحاربة الثورة والتقليل من شأنها وتشويه صورتها لدى الرأي العام، وعليه ستعالج إشكالية الدراسة الإعلام والإعلام المضاد إبان الاحتلال الفرنسي للجزائر خلال الفترة (١٩٥٤ – ١٩٦٢)، وكيفية استخدام الاحتلال الفرنسي للإعلام في مواجهة الثورة الجزائرية، والوسائل الإعلامية التي اعتمدتها الثورة الجزائرية لكسب الحرب الإعلامية ضد الاستعمار الفرنسي.

أولاً: الإعلام كبعد رئيس ومهم في إدارة الأزمات الدولية

أحدث الإعلام تأثير كبير في كل مجال الحياة وسلوكيات أفراد المجتمع، شملت الأعراف والقواعد والقيم الاجتماعية، هذا فضلاً عن ما تعرضه وسائله المتعددة من أحداث دولية بعدما جعلت من العالم قرية صغيرة، وقد نجحت السياسة بكل مقوماتها وأساليبها في توجيه دفة الإعلام نحو أهدافها الاستراتيجية المرسومة رغم تناقض أقوالها مع أفعالها، وتعريض البشرية لحروب وأزمات مفتعلة تارة، وحقيقية تارة أخرى، جعل من الإعلام ووسائله الدور المؤثر، وفي بعض الأحيان العامل الحاسم في هذه الأزمات.

إن الأزمات جزء رئيس في واقع الحياة البشرية والمؤسسية، وهذا يدفع إلى التفكير بصورة جدية في كيفية مواجهتها والتعامل معها بشكل فعال يؤدي إلى الحد من النتائج السلبية لها، والاستفادة إن أمكن من نتائجها الإيجابية، فهي حالة توتر ونقطة تحول تتطلب قرارًا ينتج عنه مواقف جديدة سلبية كانت أو إيجابية تؤثر على مختلف الكيانات ذات العلاقة.[١] وتشكل هذه الأزمات تحديًا للإنسان الذي يكون بالأساس محور الأزمة فهو بالضرورة يكون سببًا في نشوء الأزمة وتصاعدها والتعامل معها ومعالجتها، وهذه الأزمات بطبيعة الحال تتفاوت في طبيعتها وحجمها وتشعبها وخطورتها ومدى تأثيرها على حياة الإنسان ولأننا نعيش اليوم عصر الإعلام، ذلك العصر الذي أصبح فيه الإعلام يمثل عصب الحياة وأصبحت وسائل الإعلام على تنوعها، عاملاً مؤثرًا في الأحداث التي يشهدها العالم كل يوم، بل ومحركًا لها، فقد أصبح من الضروري أن تتعامل وسائل الإعلام مع أزمات المجتمع المختلفة، باعتبارها العنصر الأساسي والأول لوسائل الإعلام، هذا العنصر على قدر كبير من التعقيد، ذلك لأن الجمهور متنوع و ينتمي إلى طبقات متعددة ومتصل ببعضه البعض بطرق عديدة.[٢] وهنا يظهر الدور الإعلامي الذي تحدثه الرسالة الموجهة من شخص أو مجموعة أشخاص، وهو ما يؤدي بدوره إلى إحداث تأثير مطلوب أو غير مطلوب، ويحقق الهدف أو لا يحققه، وذلك على مستوى ضعيف أو قوي، وهذا يفرض على تلك الوسائل أن تتعامل مع الأزمة بحكمة وحرفية حتى يتم تجاوزها.[٣]

قد يكون الإعلام في كثير من الأحيان الأداة الرئيسية لإدارة الأزمة، وربما يكون النجاح في تجاوز الأزمة، والخروج منها بأقل الخسائر، نتيجة لنجاح أجندة الأزمات الدولية إلا أن لها دورًا مؤثرًا في تحديد كيفية معالجة هذه الأزمات، نظرًا لحساسية وخطورة تأثير الأزمة الدولية على متغيرات العلاقات بين الدول والسلم والأمن الدوليين، وتصاعد حدة التوتر بين الأطراف المختلفة وبروز احتمالات السيناريوهات الأسوأ، تعمل العديد من الوسائل الإعلامية في هذه الحالة على جذب اهتمام الجماهير والتأثير فيها، وهي لا تؤدى هذا الدور بمعزل عن باقي أدوات إدارة الأزمة، وإنما تؤديه من خلال إدراك واضح لعلاقات متداخلة وأدوار متكاملة في لحظة حرجة، ليأتي الأداء متناغمًا في وعي، ساعيًا نحو هدف محدد، لا مجال فيه لصراع أو تناقض أو خروج عن سياق الهدف المنشود من وراء استخدام وسائل الإعلام في التحكم أو توجيه الأزمة.[٤]

إن النجاح في إدارة الأزمة داخل الجهاز الإعلامي، سواءً كان مسموعًا أو مرئيًا أو مقروء، يكون رهنًا بمدى إدراك فريق العمل المنوط به التعامل مع الأزمة، وتناولها من خلال الوسيلة التي يعمل بها، وهذا يتطلب مجموعة من الأسس والخطوات التي يجب إتباعها عند حدوث الأزمة سواءً كانت هذه الأزمة طويلة المدى أو قصيرة أو مفاجأة تمامًا أي غير متوقعة على الإطلاق أو محتملة الحدوث، وهناك بوادر ومقدمات لها.

ثانيًا: استراتيجية الإعلام الفرنسي ضد الثورة الجزائرية

تنوعت وسائل الدعاية الفرنسية في الجزائر، حيث ضاعفت من وسائلها للقضاء على الثورة، فإلى جانب الوسائل العسكرية الضخمة، اعتمدت على السلاح الإعلامي في تضخيم انجازات الجيش الفرنسي وتجاهل معارك رجال المقاومة وما ألحقوه من خسائر وقعت في صفوف جيشها، ومن أجل هذا كانت مهمة الإعلام جليًا في الحرب النفسية وهجمة شرسة واسعة النطاق شنتها على الثورة باختلاق الأكاذيب والأساليب الرخيصة، كما ركز الاستعمار على الحملات الصحفية والإذاعات واستخدام الإمكانيات الهائلة التي كان يمتلكها لنشر الأكاذيب والدعاية المزيفة لكل الحقائق، باستخدام مختلف أجهزة الإعلام من صحف وإذاعة ومناشير دعائية التي جندتها الحكومة الفرنسية للتقليل من أهمية ما يحدث في الجزائر، من خلال مجموعة من السياسات والأهداف عملت عليها طوال اندلاع الثورة التحريرية وهي:

١- القمع الفكري:

أدرك الاستعمار أهمية الإعلام من دور في مواجهة الثورة الجزائرية بتطبيق سياسة الكبت الفكري وفرض الرقابة المشددة على مختلف الإصدارات ومختلف النشاطات التي من شانها أن تقوي من عزيمة الثورة الجزائرية في مواجهة الاستعمار، فقد لجأ

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الإعلام الاستعماري إلى تطبيق سياسة القمع الفكري على كل مَن يقف إلى جانب الثورة التحريرية منذ انطلاقها والمتمثل في حجز ومنع كل كتاب يصدر، أو مقال ينشر، أو عريضة تحرر، أو محاضرة تلقى تتعلق بها، أمثال محمد ديب الذي استطاع أن يوظف كتاباته في هذا الجانب لفضح مساوئ الاستعمار في الجزائر وتوعية الجماهير الشعبية، حيث اصدر كتاب بعنوان "في المقهى" فقامت السلطات الفرنسية بمنع تسويقه في الجزائر، فعلقت مجلة الفكر التونسية قائلة "لقد أمتنع أصحاب المكتبات بالجزائر باتفاق مع الحكومة الاستعمارية عن بيع مجموعة القصص التي أصدرها الكاتب الجزائري محمد ديب بأكبر دار للنشر بفرنسا تحت عنوان في (المقهى) لأن هذا الكتاب يرفع الستار عن الوسائل الاستعمارية المستعملة لتزوير الانتخابات، وعن أساليب العنصرية الوحشية في تركيز دعائم الاستعمار بالبلاد"، ولم يكن هذا الأول والأخير بل سبق لها أن أوقفت جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ٧ جانفي (يناير) ١٩٥٦، وتوقيف جريدة (L'humanité) بسبب نشرها لصور بشعة نفذها الجيش الفرنسي في حق الجزائريين في ٢٥ فيفري (فبراير)١٩٥٧، وحجز كتاب "الاستنطاق" للصحفي هنري علاق، الذي يتحدث عن التعذيب في الجزائر في ٢٧ مارس ١٩٥٨.[٥]

٢- ممارسة التضليل والتحريف وتشويه الثورة:

لقد كانت الهجمة الإعلامية الفرنسية المكثفة تهدف إلى تشويه صورة الثورة الجزائرية في أعين الشعب الجزائري، لكي يبتعد عنها وبذلك تتم عملية عزلها والتقليل من أهميتها والتقزيم من مطالبها المشروعة، وذلك من خلال رميها بمختلف النعوت والأوصاف المسيئة والتهم الباطلة، فركزت السلطات الفرنسية على جانبين رئيسيين من جوانب الإعلام والتوجيه: فمن ناحية سلطت الأضواء على حياة بعض الثوار ممن لهم "ماض إجرامي أو علاقات مشبوهة مع القضاء"، وذلك للتقليل من قيمة جبهة التحرير الوطني، وحتى يتخلف أبناء الشعب الجزائري عن الالتحاق بصفوف المجاهدين، ومن جملة ما نشرته جريدة "صدى الجزائر": أن جيش التحرير المزعوم يضم من بين قيادات أركانه شخصيات بارزة يمكن أن نذكر من جملتها: الشهير قرين بلقاسم بن بشير الذي يبلغ من العمر سبعًا وعشرين سنة ويجر وراءه سوابق عدلية لا تقوى الجبال على حملها، لأجل ذلك، فإنه لا مجال للدهشة عندما نعلم أنه بفضل الالتحاق بأصدقائه المحكوم عليهم، ترأس عصابة من الإرهابيين بدلاً من أن يستسلم للعدالة ويقضي في السجن سنوات الأشغال الشاقة التي حكم بها عليه سنة١٩٥٠".

ومن جهة ثانية راحت الصحافة الفرنسية تعمل على تعميم الفكرة القائلة بأن الثوار إنما هم جماعات معزولة ومنبوذة من الجماهير التي لا ترغب سوى في أن تبقى فرنسية كاملة الحقوق والواجبات، وبهذا الصدد نشرت "صدى الجزائر" خبرًا مفاده أن سكان تيزي غنيف قد حاولوا الاعتداء على اثنين وثلاثين إرهابيًا (تقصد هنا رجال الثورة حسب وصفها) وقعوا أسرى أثناء عملية قامت بها قوات الجيش الفرنسي". ففي هذا النطاق، افتعلت الأخبار والإشاعات التي مفادها "أن المتمردين، في جبال أوراس، قد تلقوا، عن طريق الجو، الأسلحة التي أرسلتها دول أجنبية قصد إغراق البلاد في بحر من الفوضى والاضطراب وانعدام الأمن، ومن أجل زرع الشقاق بين الأشقاء وتوسيع هوة الخلاف بينهم".[٦]

بالإضافة إلى ذلك؛ بدأت الصحافة الاستعمارية حملتها الضاربة ضد الثورة من يومها الثاني، وقد ازدادت شراسة وعدوانية وتزييفًا للإحداث، وقلبًا للحقائق، ضاربة بذلك عرض الحائط كل الأعراف والتقاليد الصحفية، والقيم التي تشكل أخلاقيات المهنة، حيث قامت بتزييف وتزوير بضعة أعداد من صحيفة المجاهد اللسان المركزي لجبهة التحرير الوطني، وهي الأعداد: (٦١، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦) الصادرة سنتي ١٩٦٠، ١٩٦١.[٧]

إن الخطاب الإعلامي الفرنسي، اعتمد أسلوب الحرب النفسية والدعائية، وعمل على تجريد المجاهدين من خصلة من خصال التي يفرضها الثوري كالبطولة والشجاعة والتضحية، فالثوار في نظر هذا الخطاب ما هم إلا مجموعة من الإرهابيين أو قطاع طرق أو خارجون على القانون أو متمردون، كلها أوصاف ونعوت القصد منها تجريد الثورة من أهدافها الأخلاقية والإنسانية والوطنية، واستخدمت لذلك كل وسائلها الإعلامية المسموعة والمكتوبة، فعلت كل شيء لتجند الرأي العام الداخلي والخارجي ضد الثوار، بتصويرهم بالمجرمين، والمطاردين بمقتضى الحق العام ممن لا يخسرون شيئًا في المغامرة، ذلك من خلال ممارسة التضليل وتزييف الحقائق والوقائع للقضاء على الثورة.

٣- نشر البلبلة وإثارة الشكوك حول مصداقية الثورة الجزائرية:

إن الهجمة الإعلامية الشرسة والواسعة النطاق والإمكانيات المادية الضخمة التي جندتها السلطات الاستعمارية الفرنسية للتقليل من أهمية أحداث أول نوفمبر من خلال مختلف أجهزة الإعلام والوسائل الدعائية، بمختلف مشاربها واتجاهاتها السياسية الحزبية بدون اختلاف تزرع الشك في نفوس الجزائريين بنعت هذه الأحداث بكل الأوصاف، بأنها مجرد تمرّد من قطاع الطرق و"الفلاّقة"، وذلك قصد عزل الثورة وخنقها ثم تجريدها من صفتها الشعبية وهدفها المنشود في الحرية والاستقلال، لتحوّلها إلى مجرد أعمال إرهابية ليس لها أي صلة بالشعب الجزائري المسالم والذي يريد العيش مع الأوربيين في بلد واحد، مرتبط بالوطن الأم فرنسا، وراحت هذه الصحافة ووسائل الإعلا ا لفرنسية تحاول طمأنة الأوربيين في الجزائر بأنهم يجب أن يضعوا ثقتهم الكاملة فيما تتخذه السلطات الفرنسية من إجراءات لتهدئة وضمان الأمن و"القضاء على هذه الشرذمة المتمردة وهذه العصابات المجرمة من اللصوص وقُطاع الطرق،[٨] في صباح اليوم الثاني من شهر نوفمبر، ظهرت الصحافة الاستعمارية بعناوين ترمي إلى هدفين مختلفين: فهي تدعو من جهة، إلى التزام الهدوء، ومنح الثقة للسلطات المختصة التي

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

تملك من الوسائل ما سيمكنها في ظرف قصير جدًا من القضاء على الثورة باعتبارها لا تعدو غير أعمال الإجرامية، ومن جهة أخرى، فإن تلك العناوين جاءت عبارة عن ترهيب ووعيد موجهين لقادة وأعضاء الحركة الجديدة، مذكرة بقوة فرنسا وعظمتها وقدرتها على رد الفعل، وعلى استعمال العنف والقمع من أجل التوصل إلى استتباب الأمن.[٩]

٤- المؤامرة الخارجية:

منذ اللحظات الأولى من اندلاع الثورة أوعزت السلطات الفرنسية لأبواقها الإعلامية بالتصدي للثورة باعتبارها مؤامرة خارجية، التي وجدت الصق التهم بالخارج، مادة دسمة في العملية الإعلامية الدعائية، لتبرهن للعالم أن الثورة الجزائرية ليست كما يظن البعض، ثورة قومية مستندة على شعور وطني، وإما هي حركة عصيان وتمرد مدفوعة من الخارج تستهدف الوجود الحضاري لفرنسا وتهدد هيمنته في الجزائر خاصة وشمال أفريقيا عامة،[١٠] محاولة منها تغطية فشلها في القضاء على الثورة مما جعلها تجد الحل في تبني إعلامها وجهة نظر الحكومة المركزية القائلة أن المسالة لا تعدو أن تكون محاولة تقوم بها أيد أجنبية، لتبرر ملف الجزائر الذي قدم إلى هيئة الأمم المتحدة لملأ الفراغ الخاص بالجزائر في ملف شمال أفريقيا، وذلك باتهام الثوار بأنهم عملاء موسكو ومرة بأنهم عملاء القاهرة، تطوان، لندن، وهذا ما أشار إليه الصحفي الفرنسي "روبرت بونيت" في جريدة L'AURORE، بالقول أن الذين نفذوا العمليات العسكرية تلقوا الأسلحة و الأوامر من الخارج.[١١]

لقد عمل الإعلام الفرنسي على إفراغ الثورة التحريرية من بعدها الوطني التحرري، وجعلها عملاً من إيحاء الخارج، وأن المنفذين سوى أدوات استخدموا أحسن استخدام من طرف فرنسا، والذين تغيير الأوضاع الداخلية في شمال أفريقيا لحساب مصالحهم، وأن الصراع الدائر في الجزائر لا يعدو إلا صراعًا بين الشرق والغرب، لقد كانت فرنسا مضطرة إلى التمسك بهذه الذريعة أي المؤامرة الخارجية، وذلك من أجل الدفاع عن ملفها أمام هيئة الأمم المتحدة بكل ما لديها من وسائل، وهو اتهام الثورة الجزائرية بالشيوعية، وهو اتهام يدعم موقفها عند الدول المناهضة للشيوعية، وخاصةً الولايات المتحدة الأمريكية والأوروبية التي تسير في فلكها، بالإضافة إلى التقليل من شأنها كحركة وطنية تحررية ولأنها مجرد عصابات مأجورة من الخارج لإحباط عزيمة الثوار من توصيل صوتهم إلى المحافل الدولية بالتعريف بالقضية الجزائرية وتدويلها، وشرح حقيقة ما يجري على أرضها.

٥- التحريض على استخدام المزيد من القوة:

عملت الصحافة الفرنسية بالتنسيق مع حكومتها الاستعمارية على التهويل والتضخيم والمبالغة لتجند كل إمكانياتها المادية والبشرية في استخدام القوة لوضع حد للثورة في الجزائر، ففي افتتاحيتها التي عنونتها بـ "اضربوا على الرأس" كتبت جريدة البرقية اليومية التابعة للاستعمار بعد توجيهها انتقادات لاذعة للإدارة الفرنسية تذكر أن الوقت ملائم لكي يقوم المسئولون بالسهر والتخطيط لسياسة واقعية يأملها السكان الأوربيون والمسلمون، وتختم مقالها بالقول:"يجب ضرب هذه الكمشة من المهرجين وضربهم على الرأس".[١٢]

كان على الإعلام الفرنسي الصادر في الجزائر خاصةً أن تلعب الدور الرئيسي والأهم بحيث أنها كانت في غالبيتها خاضعة من الناحية المادية والتوجيهية إلى أوامر وتعليمات المعمّرين. لهذا كانت المنبر الأساسي الذي من خلاله يدافع هؤلاء المُعمّرين الأوربيين أو"الكولون" عن مصالحهم ووجهات نظرهم، ضمن حملة شرسة ضد المسلمين وإثارة الغضب والسخط والعنصرية في أوساط الجالية الأوربية المسيحية والتشبث بالبقاء في الجزائر التي كانوا يعتقدون أنها قطعة من فرنسا باقية إلى الأبد،[١٣] وباشرت هذه الصحافة حملة شرسة في واجهات جرائدها، بإثارة الغضب في أوساط الجالية الأوروبية المسيحية، والإسراع في القضاء على الثورة قبل أن يستفحل أمرها، وهذا ما دفع الصحافة الاستعمارية تقترب أكثر من بعضها، مقلصة الفوارق بينها، يقرأ فيها مادة واحدة عن وقائع ما يحصل في الجزائر، ولا تختلف إلا في بعض التفاصيل الدقيقة في الصناعة الصحفية.[١٤]

لقد وجدت هذه الإستراتيجية الإعلامية صدى كبير لدى الاحتلال الفرنسي الذي كان يساهم في هذه الأجندة الدعائية لطمئنت المعمرين والأوربيين، أن فرنسا لن تتنازل عن سيادتها في الجزائر مهما كانت الظروف، وإن الثوار مجرد عصابات متمردة سيتم القضاء عليها بقبضة من حديد، وكان ذلك واضحًا في تصريحات المسؤولين الذي كانوا يرفضون أي مفاوضات محتملة مع الثوار، وقد سبق هذه التصريحات الحملة الصحفية التي شنها المعمرين من خلال وسائل الإعلام التابعة لهم من صحافة وإذاعة بواسطة ممثليهم في الهيئات الحكومية المختلفة، ينتقدون فيها الإدارة الفرنسية التي عجزت على حماية مصالحه، وحملة شرسة يطالبون فيها على ضرورة التكثيف من العمليات العسكرية النوعية والعمل بسرعة وبشدة لضرب الثورة للحفاظ على مصالحهم ومصالح فرنسا الاستعمارية في الجزائر.

ثالثًا: الإعلام المضاد للثورة الجزائرية لكسب الحرب الإعلامية ضد الاستعمار الفرنسي

لقد أولت جبهة التحرير الوطني باعتبارها حركة تحرر وطني الإعلام والدعاية دورًا أساسيًا، إذ أن اجتماع ٢٢ طرح موضوع الإعلام والتفكير في كيفية أخبار الشعب الجزائري بأهداف هذه الحركة الثورية، حيث أرسى النقاش على صدور بيان أول نوفمبر وقد تكلفت بذلك جماعة الخمسة التي بلورت الفكرة الداعمة لضرورة إنشاء صحافة ثورية تتصدى لصحافة العدو وتفضح أكاذيبه، وقد ترسخت هذه الدعوة بعد نقاش معمق بين أعضاء هذه الجماعة حول الكيفية والطريقة التي ينشر بها بيان أول نوفمبر، حيث تم الاتفاق في البداية على أن يصدر كمنشور، باعتبار

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

المنشور يتميز بالبساطة والمرونة والسهولة، ولا يكلف الكثير عند توزيعه ونشره، على أن تقوم المؤسسات الإعلامية غير التابعة للجبهة بنشره وتوزيعه على نطاق واسع فيما بعد، وبالفعل فقد تولت إذاعة صوت العرب نشره على نطاق واسع وكذلك بعض الصحف العربية.[١٥]

١- الوسائل الإعلامية التي اعتمدتها الثورة الجزائرية

لقد دخلت جبهة التحرير الوطني ميدان الإعلام بإمكانياتها الضعيفة للدفاع عن مبادئ الثورة، ومواجهة الدعاية الاستعمارية المضللة للرأي العام الوطني والدولي، التي كانت تدرك من أنها تواجه خصمًا متمرسًا وعريقًا في الميدان لا يمتلك خبرات أو إمكانيات مادية في هذا المجال، لكنه يدرك بأهمية الكلمة وتوظيفها نتيجة المعاناة التي أفرزها الصراع الطويل المرير والمستمر الذي خاضه الشعب الجزائري ضد المستعمر، مسخرًا كل إمكانياته رغم ضعفها لمواجهة الترسانة الدعائية لهذا المستعمر ومن أهم الوسائل الإعلامية التي اعتمدت عليها الثورة هي:

أ- النشرات والبيانات:

إن المنشور عبارة عن ورقة تحتوي على موضوع ما، يوزع على الناس مجانًا قصد اطلاعهم على حدث ما، وهو في العادة لا يتعدى الصفحة الواحدة، لأنه إذا تعداها إلى صفحتين أو أكثر يصبح نشرة وليس منشورًا، ويحرر بأسلوب مبسط، وكان المنشور السياسي أول وسيلة من وسائل الإعلام استعملته اللجنة الثورية لاطلاع الرأي العام الوطني والدولي عن ميلاد جبهة التحرير الوطني من جهة، وعن اندلاع الثورة المسلحة من جهة أخرى، وهو نداء أول نوفمبر الذي كتب في صفحة منشور، ووزع في الليلة الفاصلة بين ٣١ أكتوبر وأول نوفمبر ١٩٥٤.[١٦]

يعتبر بيان أول نوفمبر في حد ذاته أهم وثيقة إعلامية صاغتها جبهة التحرير الوطني، الذي اعتبر قفزة نوعية في الإعلام الثوري، ساهم بقوة في دعم الشعب الجزائري لجبهة وجيش لتحرير الوطني منذ انطلاق الرصاصة الأولى، كما كانت تلجأ إلى استعمال المنشور قصد تعميم إحدى قراراتها الصادرة على الجماهير بحيث يوزع بواسطة المجاهدين في جميع نواحي القطر الجزائري ويكون توزيعه في وقت واحد، وقد شكلت مناشير الثورة أسلوبًا إعلاميًا للتأثير السياسي والمعنوي على الجماهير، إذ كانت تنطلق دائمًا في تحليلات وتعليقات مبدأ أن التفاف الجماهير حول الثورة هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الاستقلال والحرية.

ب- الصحف:

في شهر ماي (مايو)، وجوان (يونيو) ١٩٥٥ بدأت جبهة التحرير الوطني التفكير في تأسيس صحافة تابعة لها، وناطقة باسمها، فزيادة على المناشير قررت إنشاء عدة صحف إحداها في فرنسا والثانية بتطوان في المغرب والثالثة في تونس، وسميت هذه الصحف باسم واحد هو "المقاومة الجزائرية"، وكانت تطبع باللغة الفرنسية والعربية. وأنشأت صحيفة رابعة تحمل اسم "المجاهد" في صيف ١٩٥٦ ناطقة باللغتين العربية والفرنسية.[١٧]

لقد عرفت صحافة الثورة التي ظهرت في سنة ١٩٥٥ نوعًا من اللامركزية بفعل الظروف الخاصة التي كان يجتازها الكفاح المسلح، ونظرًا للتطور الذي عرفته الثورة الجزائرية بعد مؤتمر الصومام، وتقديرًا من قيادة الثورة لأهمية الإعلام وحرصًا منها على وحدة التوجيه قررت توحيد صحافة الثورة سنة ١٩٥٧، فأوقفت صحيفة المقاومة الجزائرية، وجمعت العاملين بها في هيئة تحريرية واحدة في إطار جريدة "المجاهد" التي أصبحت لسان حال جبهة التحرير الوطني، التي كانت توزع على نطاق واسع داخل الجزائرّ، كما كانت توزع في الخارج، وبدأت تنتشر بمدينة تطوان بالمغرب ثم في شهر نوفمبر ١٩٥٧ نقلت إلى تونس بعد أن قررت قيادة الثورة اتخاذ مدينة تونس مركزًا لها.[١٨]

الصحافة الجزائرية النضالية والمناهضة للاستعمار لم تظهر إلا بعد عام من انطلاق الثورة، وذلك راجع للاضطهاد والقوانين التعسفية التي وضعتها سلطات الاحتلال الخاصة بالمتصرف أو المسؤول الشرعي عن الجريدة، حيث تتطلب منه أن يتمتع بجميع حقوقه المدنية وأن لا يكون محكومًا عليه، وهذه الحقوق لا يتمتع بها الجزائريين طبعًا، إلا أن هذا لم يمنع الثورة من استخدام وسيلة الإعلام المكتوب في مواجهة التضليل والتزييف التي مارسه الاستعمار الفرنسي وللتعريف بالثورة التحريرية، وقد لعبت جريدة المجاهد في هذا المجال دورًا هامًا وكبيرًا في إنجاح الثورة والتعريف بمواقف الثورة من الأحداث سواءً في الجزائر، أو في العالم العربي، أو في بقية العالم، ونقل أفكار وأخبار الثورة إلى القاعدة المكافحة.

ج- الإذاعة:

تعتبر سنة ١٩٥٦ الانطلاقة الأولى لأجهزة الإعلام السمعية الناطقة باسم جبهة التحرير الوطني، أنشئوا في هذه السنة أركانًا إذاعية في معظم الأقطار العربية، وكانت الإذاعة من الوسائل القوية والفعالة إبان الثورة، وفي ذلك الوقت تم توسيع البث الإذاعي في الجزائر لإيصال "صوت البلاد" إلى كل الجزائريين، حيث أنشأت الإذاعة الجزائرية السرية في السادس عشر من ديسمبر ١٩٥٦، أمرت قيادة اتصالات جيش التحرير بها، فرُكّبت على ظهر شاحنة تتنقل على الحدود الجزائرية المغربية، متخفية من العدو الذي لم يتمكن من تحديد موقعها،[١٩] كانت هذه الإذاعة تبدأ برامجها بعبارة "هنا إذاعة الجزائر المكافحة"، أو "صوت جبهة التحرير يخاطبكم من قلب الجزائر"، وكان يبث بالعربية والفرنسية والقبائلية. وتضمنت برامج الإذاعة البلاغات العسكرية والتعاليق السياسية والرد على الدعاية الاستعمارية وغيرها من البرامج ذات الطابع الدعائي والتعبوي.[٢٠] لقد كان للإعلام المسموع الدور الفاعل في الثورة عبر إذاعة الجزائر السرية داخل الوطن، ثم فيما بعد صوت الجزائر كان يذاع يوميًا من إذاعة تونس والمغرب الشقيقة، ووظفتها الثورة بقوة ودعمتها، و علت من محطات

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الإذاعات العربية الشقيقة صوتًا لكلمة الجزائر، ومن عواصم العالم ميدانًا للتعريف بقضية الجزائر العادلة وعملت على كسب التأييد و التضامن الدولي.

لقد كانت وسائل الإعلام تعكس نشاطات جيش التحرير الوطني لتكون سمعَ الرأي العام وبصره وصوته، ولتزوّد الشعب بالأخبار الحقيقية فتكون صلة الوصل بينه وبين مجاهدي جيش التحرير الوطني، ومنذ ذلك الحين، قامت وسائل الإعلام الثوري بدور فعال وأساسي في إبلاغ الرأي العام الدولي بحقيقة الثورة الجزائرية، وكذا أداة لتعبئة الرأي العام الداخلي وتوجيهه في التقاط المعلومات الحقيقية التي هو في حاجة ماسة إليها قصد تتبع مسار الثورة وجنود جيش التحرير الوطني في عملياتهم المتواصلة ضد القوات الاستعمارية، وسرد مراحل المقاومة الباسلة التي يبديها الشعب الجزائري.

٢- الاستراتيجية الإعلامية للثورة الجزائرية وأهدافها

تحددت أهداف استراتيجية الثورة في السعي للحصول على أقوى ما يمكن من التأييد المادي والمعنوي والنفسي بتدويل القضية الجزائرية في المحافل الدولية، فأسند ذلك إلى لجنة الخمسة المنبثقة عن اجتماع ٢٢ وأسند أمر تنظيم الحملات الإعلامية والتظاهرات والإضرابات إلى التنظيمات النقابية والجماهيرية من أجل تكذيب الدعاية الفرنسية بوصف الثورة بالأعمال الإجرامية أمام الهيئات العالمية وعرض القضية الجزائرية على هيئة الأمم المتحدة، وكان ذلك جليًا في برنامج مؤتمر الصومام سنة ١٩٥٦ الذي حدد من بين المسائل الأساسية في استراتيجية الثورة مسألة الإعلام، حيث عبرت وثيقة الصومام على أهمية الإعلام والدعاية وعلى طبيعة دورهما في الكفاح المسلح كضرورة لتكثيف النشاط الدعائي على الصعيد الدولي عن طريق إنشاء مكاتب وبعثات جهة التحرير الوطني في الخارج.[٢١]

لقد تم عن طريق الندوات التي يعقدها ممثلو الجهة التي يتم نشرها عن طريق وكالات الأنباء الدولية، بالإضافة إلى استخدام ممثلو الثورة في الخارج وسائل الإعلام في البلدان الشقيقة والصديقة تحقيق استراتيجيتهم الإعلامية للتعريف بالثورة الجزائرية وبأهدافها وأبعادها الحقيقية، فقد نظمت الجهة برامج إذاعية بعنوان "صوت الجزائر" باللغة العربية من الرباط وتطوان وطنجة بالمغرب الأقصى، وأيضًا في تونس والقاهرة، علمًا بأن إذاعتي القاهرة وتونس كانتا أولى الإذاعات العربية التي خصصت برامج محددة في فترات ثابتة لإذاعة أخبار الثورة الجزائرية، وقد ظلت هذه البرامج تذاع حتى بعد إنشاء الإذاعة السرية للثورة في قلب الجزائر سنة ١٩٥٧، كما كانت هناك إذاعات للدول الصديقة تُذيع أخبار الثورة الجزائرية بصفة متواصلة وبلغات متعددة، فإن مساندة الدول العربية للثورة الجزائرية، لم تقتصر على الإذاعات فقط، بل تعدى دورها إلى وسائل إعلامية أخرى مثل الصحف والمجلات المكتوبة، فقد قامت صحيفة البعث الدمشقية بدورها في مساندة الثورة التحررية وتنوير الرأي العام، حيث كانت القاعدة الأساسية للإعلام العربي آنذاك هي أن الثورة الجزائرية من اكبر الثورات وأهمها، فمعركة الجزائر ضد فرنسا، بمقدار قوتها وتحريرها للشعب الجزائري، تحرر العالم كله، والعالم العربي على وجه الخصوص.[٢٢]

أما على الصعيد الداخلي فقد كان الاهتمام منصبًا على الدعاية والإعلام، وفي هذا الإطار تم إنشاء سلك المحافظين السياسيين إلى جانب مصالح الاستعلامات الأخرى، وقد قام هذا الجهاز بدور هام في التوعية والتعبئة والتفاف الجماهير حول ثورتها، ومقاومة الحلول الجزئية والانهزامية التي كان العدو يروج لها، وذلك بشرح أهداف الثورة وإطلاع الشعب على انتصارات وحدات جيش التحرير الوطني باستخدام الإعلام المكتوب والإعلام المسموع والمرئي، لتكون مهمة المناضل ورجل الاستعلامات متكاملة في الثورة التحررية.

أعطت جهة التحرير الوطني للإعلام أهمية بالغة ووظفته بوعي في خدمة المعركة والقضية الوطنية، وللتصدي لسياسة التعتيم التي اتبعتها الدوائر الاستعمارية في الجزائر التي لم تكن تسمح للإعلاميين من الاقتراب لمعرفة حقيقة ما يجري على أرضها، ونشر الحقائق والأحداث التي كانت تقوم بها الثورة التحريرية، جعل لازمًا على الثورة الجزائرية أن تدخل مجال الإعلام، وتكتسب هذا السلاح لخوض معاركها ضد العدو إلى جانب الأسلحة الأخرى، وعليه حددت أهداف الإعلام المقاوم الجزائري كالآتي:[٢٣]

(١) ضرورة إيجاد التوازن بين متطلبات الرأي العام الوطني والدولي بعرضه للقضية الجزائرية بمختلف الوسائل والأساليب قصد إقناع الرأي العام الدولي بمصداقية هذه الثورة.

(٢) ضرورة الرد الفوري والمباشر على أجهزة الإعلام الغربية ولاسيما وكالات الأنباء المنحازة لوجهة النظر الاستعماري الفرنسي.

(٣) ضرورة الحرص الشديد على دقة البيانات والبلاغات المقدمة إلى وكالات الأنباء الأجنبية خشية تحريفها أو عدم فهمها للحفاظ على المبادئ الجوهرية للثورة.

(٤) الاعتماد على وسائلها الخاصة، من ضمان حريتها في التعبير، وشرح سياساتها وتقديم برنامجها، وسرعة التحرك حسب مقتضيات المستجدات على الساحات العسكرية، والسياسية والدبلوماسية، بما يخدم أهدافها ويحقق بلوغ الاستقلال والحرية.[٢٤]

خاتمة

مع اندلاع الثورة الجزائرية ازداد الاهتمام بالجانب الإعلامي بصفة عامة حيث كثرت في هذه الأثناء عدد المنشورات التي توزع من قبل أعضاء الحركة الوطنية، لكن الملاحظ في هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الجزائر هو تمركز العمل الإعلامي والصحفي بصفة عامة بيد الحركة الوطنية (حركة جهة التحرير الوطني) التي عمل رجالها على إنشاء جرائد ناطقة باسم الحزب، و إذاعات مسموعة، وذلك بالاعتماد على الكفاءات التي قامت على تكوينها،

فقد كانت الحرب الإعلامية للمقاومة تأخذ مجراها بالتوازي مع الضربات في ميدان المعركة، فقد أدركت الثورة الجزائرية منذ اليوم الأول لاندلاعها، أهمية الإعلام ودوره في المعركة الوطنية، والعمل على إنجاحها باستخدام الوسائل المختلفة لاكتساب الرأي العالمي، ومساندة القضية الجزائرية في المحافل الدولية، وفي هذا المجال كان الإعلام العربي اكبر مساند للثورة الجزائرية لمواجهة الإعلام الفرنسي وحملته الدعائية لتشويه الثورة وحقيقة ما يحدث بالجزائر.

فقد قدمت معظم البلدان العربية الدعم وبذلت مجهودات فعالة ساهمت في التعريف بالقضية الجزائرية، سواء كان من خلال قنواتها الإعلامية، أو من خلال توفير التسهيلات اللازمة لمختلف وسائل إعلام جبهة التحرير الوطني التي فضلت نقل صحفها ونشاطها الإعلامي الجزائري إلى هذه الدول العربية، خاصةً أن الوضع كان حرجًا بسبب المحاولات الاستعمارية للقضاء على الثورة، مما دفع رواد الكفاح الجزائري للجوء إلى الخارج ضمن الموقف المؤيد لأهدافهم، فقد لجأت جبهة التحرير الوطني إلى ميدان الإعلام بالإمكانيات المتوفرة التي تتسم بالضعف وعدم التجربة للدفاع عن مبادئ الثورة وأهدافها، وفك الحصار الإعلامي الذي فرضته الدولة المستعمرة، والدعاية التي يمارسها من أجل التغطية عن الجرائم التي يقترفها في حق الشعب الجزائري، ولكن رغم القمع والتعذيب الذي سلطه المحتل على كل من وقف إلى جانب الثورة الجزائرية برأيه، إلا أن الثورة الجزائرية بقيت صامدة وعازمة، لأن ما كان يقترفه المحتل من جرائم في حق أصحاب الأقلام النظيفة، زاد للثورة الجزائرية عزيمة ودعمًا وتعاطفًا وتضامنًا لدى الرأي العام عامة والمثقفين على وجه الخصوص.

الهوامش:

(١) فهد أحمد الشعلان: **إدارة الأزمات: الأسس – المراحل – الآليات**، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٢، ص٢٦.

(٢) منال أبو الحسن: **علم الاجتماع الاعلامي .. النظريات والوظائف والتأثيرات**، القاهرة-مصر: دار النشر للجامعات، ٢٠٠٧، ص ٤٦.

(٣) محمد عاطف غيث: **قاموس علم الاجتماع**، مصر- الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ٤٣٢.

(٤) السيد بهنسى: **الإعلام وإدارة الأزمات الدولية**، القاهرة :عالم الكتب، ٢٠١٠، ص ٢٤.

(٥) انظر: **صدى الجزائر**، عددها الصادر بتاريخ ٠٥ نوفمبر ١٩٥٤.

(٦) انظر: **صدى الجزائر**، العدد الصادر بتاريخ ٠٩ افريل (أبريل) ١٩٥٥، والعدد الصادر بتاريخ ٠٨ نوفمبر ١٩٥٤.

(٧) أحمد حمدي: **الخطاب الإعلامي العربي .. آفاق وتحديات**، الجزائر: دار هومة ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٤٧ - ٢٥٨.

(٨) محمد العربي الزبيري: **تاريخ الجزائر المعاصر (١٩٥٤ - ١٩٦٢)**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب ، الجزء الثاني، ١٩٩٩، ص ٢٠ - ٢٨.

(٩) الصراع الثقافي بين الاستعمار والثورة الجزائرية من خلال مجلة الفكر التونسية: (http://elrayen.rigala.net)، ٢٨ أكتوبر ٢٠١٠.

(١٠) الغالي غربي : **اندلاع ثورة أول نوفمبر من خلال الصحافة الفرنسية**، الجزائر: الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد_ منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وأول نوفمبر ١٩٥٤، ٢٠٠٥، ص ٢٢١ - ٢٢٧.

(١١) الغالي غربي: مرجع سبق ذكره ، ص٢٢٤ - ٢٣٠.

(١٢) الورتيلاني الفضيل: الجزائر الثائرة، الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٨٠.

(١٣) محمد ختاوي: **إعلام الثورة الجزائرية**، الحرب الأخرى للمقاومة، http://www.alnoor.se، ٢٤ اكتوبر ٢٠٠٨.

(١٤) العياضي نصر الدين: **الخطاب الصحفي الاستعماري في ظروف الأزمة**، الجزائر: مجلة علوم الاعلام والاتصال، العدد ٣، ١٩٨٩، ص ١٠.

(١٥) أحمد حمدي: **الثورة الجزائرية والإعلام.. دراسة في الإعلام الثوري**، الجزائر: وزارة الثقافة والإعلام، ٢٠٠٧، ص ٠٧ - ٠٨.

(١٦) حسن بومالي: **استراتيجية الثورة الجزائرية في التجنيد والتعبئة الجماهيرية منذ اندلاع الثورة إلى غاية مؤتمر الصومام**، الجزائر: الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد_ منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وأول نوفمبر ١٩٥٤، ٢٠٠٥، ص٤٩.

(١٧) عزي عبد الرحمن ومجموعة من الأساتذة: **عالم الاتصال**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٠، ص ١١٨.

(١٨) تيسير أبو عرجة: **دراسات في الصحافة والإعلام**، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص ٢٥٥.

(١٩) نشأة الإذاعة الجزائرية، متاح على الرابط: (http://aljazairi.ahlamontada.net) بتاريخ ٦ فبراير ٢٠٠٩.

(٢٠) إذاعة صوت الجزائر، *تاريخ الجزائر(١٨٣٠ - ١٩٦٢)*: المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر ١٩٥٤، (http://www.1novembre54.com).

(٢١) محمد الشريف عباس: **واقع الإعلام الوطني أثناء الثورة التحررية**، الجزائر: الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد_ منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وأول نوفمبر ١٩٥٤، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

(٢٢) محمد الشريف سيدي موسى: **الثورة الجزائرية في وسائل إعلام العالم الثالث والكتلة الشرقية**، الجزائر: منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وأول نوفمبر، ١٩٨٨، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢٣) أبو خليل التميمي: **الحرب الإعلامية (إعلام الثورة الجزائرية)**، العراق: مجلة المحرر، العدد 18، السنة التاسعة، 2009، (www.al-moharer.net).

(٢٤) السعيد عبادو: **الإعلام ودوره في ثورة نوفمبر ٥٤**، الجزائر: الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد_ منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وأول نوفمبر ١٩٥٤، ٢٠٠٥، ص ١٤.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

أمراء الدولة العبيدية ودورهم في النهضة الثقافية والفكرية في المغرب الإسلامي



عبد المالك مغشيش

أستاذ مساعد الأدب المغربي القديم

جامعة الطارف

الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد المالك مغشيش، أمراء الدولة العبيدية ودورهم في النهضة الثقافية والفكرية في المغرب الإسلامي.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٧٩ – ٨٤.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

كان قيام الدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب من أهم الأحداث الفريدة الهامة في التاريخ الإسلامي؛ إذ أن نجاح الشيعة الإسماعيلية في إقامة خلافة لهم في بلاد المغرب سنة ٢٩٦هـ جاء بعد محاولات مضنية طويلة فاشلة قام بها الشيعة منذ قيام الدولة الأموية للظفر بالخلافة. وقد تولى خلافة الدولة العبيدية خلال هذه المرحلة أربع خلفاء هم: (عبيد الله المهدي، القائم بأمر الله، المنصور بنصر الله، المعزّ لدين الله)، ولقد بذل هؤلاء الخلفاء الأربعة جهود كبيرة لإرساء دعائم الدولة العبيدية، وتقوية أركانها، ودعم نفوذها في المغرب. ويتناول هذا المقال دورهم في النهضة الثقافية والفكرية في المغرب خلال الفترة (٢٩٧ – ٣٦٢هـ)، مما كان له أكبر الأثر في ازدهار المغرب الإسلامي.

مقدمة

بدأت الدولة العبيدية في محاولة منها لتأسيس فضاء معرفي علمي على جملة من أسس النهضة الثقافية و العلمية، وهذا منذ الوهلة الأولى لتأسيس كيانها بالمغرب الإسلامي، بالرغم من اتسام الفترة التي أمضتها هذه الدولة في حكم بلاد المغرب بالتقلب وعدم الاستقرار في الكثير من الأحيان، إلا أنها بزغت من خلالها فترات صفاء وهدوء من خلال حكمة أمرائها وحبهم للعلم والعلماء، فتفتقت بذلك حياة ثقافية فكرية نمت على وجه متكدر، من شتى صنوف الصراعات السياسية التي كانت تختفي وراء الصراع الديني المذهبي الذي اشتدت أتونه ضمنها لتكشف عن حروب وفتن ذهب ضحيتها خلق كثير ولم يسلم منها علماء الأمة وفقهائها.

وعمل أمراء هذه الدولة على عدد من الأسباب التي تساعد على البناء المعرفي والعلمي لكيانها، بالرغم من أن الجانب السياسي وما طبع من صراع من أجل تثبيت أُقدام "بني عبيد" ومذهبهم، والذي رافقه هامش من الحرية الفكرية، تمتع بها كل الأفراد لفترة محدودة، تبعها سيل من الفتن والصراعات السياسية المطبوعة بالصراع المتعدد الأطراف، والذي تركز في الصراع المذهبي، من أجل سيطرة وانتصار فكرة واحدة، إلاّ أن هذا الصراع ولّد وأفرز إبداعًا مغربيًا في شتى صنوف المعرفة، ترعرع في عهد الدولة العبيدية ونمى وازدهر في عهد الدولتين الصنهاجية والحمادية، وهذا كله بفضل أمراء هذه الدولة وعنايتهم الفائقة بالعلم والعلماء.

أولاً: الدولـــــة العبيدية القيام والأفول في المغرب الإسلامي (٢٩٦ - ٣٦٢هـ)

قامت الدولة العبيدية في المغرب الإسلامي بزعامة "عبيد الله المهدي" مدعيًا أنه صاحب الحق في الخلافة وأنه حفيد "محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق"(١). وقد مهد لقيام الدولة العبيدية إسماعيلي يُدعى "أبو عبد الله الشيعي"(٢) وهو داعية إسماعيلي، يعود له الفضل الأكبر في تأسيس هذه الدولة، وحشد لنصرتها قبيلة (كتامة)،(٣) التي بفضلها نجح "أبو عبد الله" في الثورة على الأغالبة ودك دولتهم بدخوله مدينة "رقادة" « يوم السبت مستهل

رجب سنة ست وتسعين ومائتين فنزل ببعض قصورها وفرق دورها على كتامة ونادى بالأمان فرجع الناس إلى أوطانهم وأخرج العمال إلى البلاد».[٤]

وبذلك انتهى عهد بني الأغلب الذي استمر خلال الفترة (١٨٤ – ٢٩٦هـ / ٨٠٠ – ٩١٠م)، وسقطت هذه الدولة التي كانت تخضع روحيًا للخلافة العباسية، وقامت الدولة العبيديّة على أنقاضها. والسبب المباشر في سقوط هذه الدولة وأفول نجمها، هو مما لا شك فيه سياسة القمع والاضطهاد والمعاملة القاسية للشعب، وأخذها له بالعنف والتضييق عليه في المغارم والإتاوات والضرائب الباهظة، بالإضافة إلى إثارة المشاعر العرقية بالنداء للعرب والعروبة، مع اتخاذ الجند المأجور الذي لا هم له سوى الطمع والجشع، فلا حمية دينية تبعثه ولا حفيظة، أو حماسة وطنية تجرؤه إنما هو أجير بطنه.

ما إن استقرت الأوضاع للعبيديين بالقيروان – إفريقية - واطمأن المهدي لسلطته، حتى أخذ يوجه جنده نحو المناطق الغربية من المغرب الإسلامي، ليتم له أمر المغرب كله، فلم تلبث أن هوت المدن أمامه واحدة تلو الأخرى، ولتعلن ولأول مرة في التاريخ اتحاد دول المغرب العربي تحت لواء دولة واحدة وسلطة مركزية مستقلة عن الخلافات الموجودة يومئذ: خلافة العباسيين ببغداد، وخلافة الأمويين بالأندلس.

ولما عزم "المعز" على الانتقال إلى مصر استخلف "يوسف بن زيرى الصنهاجي" زعيم قبيلة صنهاجة، وفارق "المعز" "يوسف" متوجهًا إلى "مصر"، وكان ذلك على هذا النحو:"في يوم الاثنين لثمان من شوال سنة إحدى وستين وثلاثمائة دخل" المعز لدين الله" إفريقية، ثم دخل طرابلس في ربيع الأول من سنة" 362 هـ" ليرحل عنها في ربيع الثاني. ووصل إلى سرت في اليوم الرابع من جمادى الأولى، ورحل عنها ونزل بقصره الذي بني له في "إجدابية". ثم رحل عنها ونزل بقصره المعروف بالمعزية - ما يعرف بالعزيات اليوم في الجبل الأخضر-".[٥] وبعد انتقالها إلى مصر اتخذت القاهرة عاصمة لها. وكان هذا آخر عهد للسلالة العبيديية بالمغرب الإسلامي، وآخر أمرائهم بالمنطقة "المعز لدين الله العبيدي الفاطمي"، ولنا أن نتوقف عند أمراء بني عبيد في المغرب لنستعرض أهم محطات حياتهم الإيجابية منها والسلبية.

ثانيًا: أمراء الـــدولـة ودورهم في النهضة الثقافية والفكرية

ما إن سلّم "أبا عبد الله الشيعي" مقاليد الحكم لمولاه "عبيد الله "حتّى أعلن عن قيام الدولة العبيدية في المغرب الإسلامي، هذه الدولة التي لم يُكتب لها البقاء في المنطقة أكثر من نصف قرن (٢٩٧ – ٣٦٢هـ)، حيث تعاقب عليها أربعة أمراء من السلالة العبيدية وهم:

١/٢- عبيد الله المهدي "سعيد بن محمد بن عبد الله بن ميمون القداح" (٢٩٧ – ٣٢٢هـ):

وهو أول من تسلم قيادة دولة العبيديين، «واسمه الأصلي سعيد، ولد "عبيد الله" بـ"سلمية" الواقعة قرب مدينة حماة بسورية، وقيل ببغداد سنة ستين ومائتين».[٦] وقد دُعي إلى إفريقية بعد أن لقيت الدعوة الإسماعيلية نجاحًا في اليمن بفضل "ابن حوشب"، والذي تغلب على معظم أرجائها، حيث بعث دعاته إلى اليمامة والبحرين والسند والهند ومصر والمغرب، و"ابن حوشب" هذا أرسله "أبو سعيد محمد" أخو "أحمد بن عبد الله بن ميمون القداح" سنة ٢٧٠هـ إلى اليمن من السلمية.

لاقى "عبيد الله" صعوبات شتى حتى استطاع الوصول إلى "رقاده" سنة ٢٩٦هـ «فلقد وصل إلى مصر في زي التجار وهو يطلب تأسيس مملكة شيعية عبيدية سنة تسع وثمانين ومائتين، والطلب عليه من بني العباس حثيث وأمر القبض عليه متى ثقف، فلم يزل يتخفى عن العيون ويخلص من أيدي الحكام وولاة الأمصار إلى أن وصل "سِجِلماسَة" فظهر بها في سنة ٢٩٦هـ واعتقل هو ابنه "محمد" بعد أن وشي به، وسجنه "اليسع بن مدارا" أمير "سِلجِلماسَة". وظل في سجنه حتى أطلق سراحه على يد" أبي عبد الله الشيعي" الذي فل جموع بني الأغلب برقاده».[٧] «وواصل زحفه يملأ الأرض من الخيل والرجال حتى وصل "سِلجِلماسَة" سنة ٢٩٦هـ وحازها وافتتحها، فاستنقذ عبيد الله وابنه، وألبسه ثيابًا نفيسة فاخرة، وقاد له فرسًا عتيقًا وسلم عليه بالإمامة وكان ذلك في شهر ربيع الثاني سنة ٢٩٧هـ».[٨]

وتوجه إلى رقّاده، « وعندما وصل عبيد الله إلى القيروان تلقاه أهلها بسلام الخلافة اعتقادًا منهم بأنه علوي فاطمي، ولم يلبث أن قسم رؤساء كتامة، الذين ساعدوه على إقامة دولته أعمال هذه الدولة، ثم دون الدواوين وجبى الأموال واستقرت قدمه في تلك البلاد»،[٩] وقد أنشده الشعراء في بيعته بالخلافة ومنهم "سعدون الورجيني"[١٠] بقوله:

هذا أميرُ المؤمنين ـ تَضَعضَعتْ ... لِقُدُومِه أركان ـ كلِّ أمير
هذا الإمام الفاطميُّ ، ومَن بِه ... أمِنت مغاربُها مِنَ المحْذُور[١١]

كما كان، فيما مدح به المهدي من الكفر فاستجازه، شعر"لمحمد البديل"[١٢]:

حَلَّ بِرقَادَة المَسِيحُ ... حَلَّ بِهَا آدَم ونُوحُ
حَلَّ بِهَا أحْمَدُ المُصَفّى ... حَلَّ بِهَا الكَبشُ والذَبِيحُ
حَلَّ بِهَا اللهُ ذُو المَعَالِي ... وَكُلُّ شَيء سِوَاه رِيحٌ[١٣]

ولم يكتف "عبيد الله" بما فعل، بل طمع في السيطرة على مصر بعد انتصار جيوشه بالسيطرة على برقة تحت قيادة ولي عهده "أبي القاسم"، و"حباسة بن يوسف"، أحد زعماء كتامة. وقد واصلت جيوش المغرب سيرها إلى الإسكندرية، فاستولت عليها وسارت على الوجه البحري، ولكن الخليفة "المقتدر العباسي" بعث جيشًا كبيرًا

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية. ISSN: 2090 – 0449

مقداره أربعون ألف جندي أحل الهزيمة بالعبيديين وأرغموهم على العودة إلى المغرب. «وفي سنة ٣٠٧هـ عاود "أبو القاسم ابن المهدي" المحاولة مرة أخرى واستولى على الإسكندرية، فأرسل الخليفة العباسي خادمه "مؤنس" على رأس جيش فألحق بهم الهزيمة، وأحرق كثيرًا من مراكبهم في البحر، وأرغمهم على العودة إلى بلادهم سنة ٣٠٩هـ.

وخلص لعبيد الله الأمر، وصفا له الملك فملك عبيد الله إفريقية كلها والمغرب بأسره وطرابلس، وجزيرة صقلية، والإسكندرية والفيوم».[١٤] أقام عبيد الله المهدي بالقيروان-حاضرة لدولته- لغاية سنة ٣٠٤هـ، حيث اختط مدينة "المهدية"[١٥] جنوب القيروان، وقد ظلّ بها. "مات" عبيد الله" يوم الاثنين الرابع عشر من ربيع الأول سنة ٣٢٢هـ ولقد دام عهده أكثر من أربع وعشرين سنة، منذ أن دخل رقاده خليفة في شهر ربيع الآخر سنة ٢٩٧هـ إلى أن توفي سنة ٣٢٢هـ".[١٦] وذكر "القاضي النعمان": "أن القائم أذن بالبكاء عليه في مختلف الأمصار وواصل الحزن عليه طول حياته".[١٧] "وكانت وفاته من دواء سقاه إياه الطبيب "ابن الجزار"[١٨] لنقرس أصابه"،[١٩] وهنا يحتمل أن يكون موته بسبب سم، وخلفه ابنه القاسم وتلقب بالقائم. وقال يرثيه الشاعر "ابن الصقيل":[٢٠]

إمَامِي الذِي اِخْتَرَمَتْهُ المَنُون ... لَو قَدْ تَرَى أَنَهُ، اِسْتَحْيت
فَلَيتَ الحَوَادِثَ لَمْ تَخْتَرِمْهُ[٢١] ... وَلَيتَ يَدَ الدَهْرِ قَدْ شُلّتِ[٢٢]

٢/٢- القائم (بأمر الله) (٣٢٢ – ٣٣٤هـ/ ٩٣٤ – ٩٤٥م):

كنيته أبو القاسم بن عبيد الله، «ولد بسلمية وبويع يوم مات أبوه عبيد الله، وعمره إذ ذاك اثنتان و أربعون سنة»،[٢٣] عهد إليه والده في حياته، وسماه ولي عهد المسلمين. وكان يظهر السرور به إذ رآه ويتمثل كثيرا إذا طلع عليه فيقول شعرًا:

مُبَارَكُ الطَّلعَةِ مَيْمُونُهَا ... يَصلُحُ لِلدُّنيا وَالدِّين[٢٤]

كان القائم كغيره من الملوك العبيديين، ينقم على السِّنِّيين حتى أنه أمر بلعن الصحابة - رضوان الله عنهم-. وقيل أنه أمر بتكذيب كتاب الله. لقد اتصف عهد القائم في مجال السياسة الداخلية بالشدة والصرامة، واعتبر أكثر شرًا من المهدي. وقد أثار غضب المغاربة، وخاصةً "الخوارج" منهم الذين ثاروا على العبيديين، وكانت أشد هذه الثورات خطرًا وأشدها بلاء تلك الثورة التي أشعل نارها «أبو يزيد مخلد بن كيداد"[٢٥] في سنة ٣٢٢هـ»،[٢٦] والتي استمرت طوال عهد القائم ولم تخمد إلا في عهد ابنه "المنصور". ومما قام به في مجال السياسة الخارجية شنه حملات عسكرية ضد الروم، ففي سنة ٣٢٣هـ سير حملة بحرية فتحت مدينة جنوه -على الساحل الجنوبي لإيطاليا-، وافتتح مدائن الروم، وغزاهم بناحية الأندلس.[٢٧]

"وفي شهر رمضان من سنة ٣٣٤هـ ولى القائم ابنه اسماعيل ولاية عهده، وفوض إليه أمره وأدخل جماعة من وجهاء "كتامة" وقال لهم: "مولاكم وهو ولي عهدي، والخليفة من بعدي، وهو صاحب هذا الفاسق وقاتله يعني – أبا يزيد-".[٢٨] ويتضح من هذا الأمر أن القائم لقي صعوبات في سياسته ولم يستطع التغلب على المعارضين. "توفي "محمد القائم" يوم الأحد الثالث عشر من شوال سنة ٣٣٤هـ، حيث كانت مدة خلافته اثنا عشر سنة وسبعة أشهر، وعمره خمس وخمسون سنة، وسترت وفاته خوفًا من ضعف عزائم جنده في قتال صاحب الحمار".[٢٩]

وقد اشتهر "القائم" بالشجاعة، ورباطة الجأش، وباستطاعته التأثير على سامعيه بفصاحته وبلاغته وقدرته على ارتجال الخطب، كما كان يقرض الشعر مبادرة، ويجيد فيه، فمن ذلك ما قاله وهو مقيم بأرض مصر:

طَربتُ، وَلم أطرَبْ إلى الخُرَّدِ العُرُبْ
وَمَا الهَزلُ مِنْ شَأنِي، وَلاَ اللهْوُ لِي أَرَبْ
فيا مُعْرِضاً عَنِّي، وَلَيسَ بِمُنصِفِي
وَقَد ظَهَرَ الحَقُّ المبينُ لِمَنْ رَغِبْ[٣٠]

كما أنشأ بوادي صلاف قرب تاهرت في شهر ربيع الأوّل سنة ٣١٦هـ قصيدته التي يقول في مطلعها:

سَلاَمٌ عَلَىَ آلِ النّبِيّ وَرَهْطِهِ ... وَشِيعَتِهِ أَهْلِ النُّهَى وَالفَضَائِلِ
تَحِيَّةَ مَنْ أَمْسَى بِتَاهِرْت قَائِمًا ... بِحَقِهِمِ بَيْنَ المَلاَ وَ القَبائِلِ[٣١]

ويمكن القول: أن عهده كان مليئًا بالفتن الداخلية، نتيجة سوء سياسته من جهة وتلك الرواسب المستفحلة منذ عهد المهدي، لكنه تمكن بكل صرامة أن يخمدها بكل ما أوتي من قوة، غير أنها تركت طابعها السيئ، وكلفت ابنه عناء ومشاق كبيرة، لم يتغلب عليها إلا بشق الأنفس وجهود مضنية وتضحيات جسيمة.

٣/٢- المنصور بنصر الله إسماعيل (٣٣٤ – ٣٤٣هـ/ ٩٤٥ – ٩٥٢م):

لما توفي القائم سنة ٣٣٤هـ، خلفه ابنه "أبو الطاهر إسماعيل" الذي تلقب "بالمنصور" «ولد "بالمهدية" سنة ٢٩٩هـ، وقيل سنة ٣٠٢هـ، وولي وله اثنتان وثلاثون سنة على الأرجح »،[٣٢] وقد اشتهر المنصور بالشجاعة ورباطة الجأش، وباستطاعته التأثير على سامعيه بفصاحته وبلاغته وقدرته على ارتجال الخطب. قال عنه "الذهبي": « كان بطلاً شجاعًا، رابط الجأش فصيحًا مفوهًا يرتجل الخطب...».[٣٣] كما كان يقرض الشعر، ويجيده كما هو الحال مع أبيه وجدّه، إلاّ أن ما وصل إلينا منه من خلال المصادر لا يعدو عن خمسة عشر بيتًا، وهذا قليل بما عرف عنه. ومن شعره إلى ابنه وولّي عهده، المعزّ لدين الله:

كِتَابِي إِلَيْكَ مَن اقْصَى الغرُوبِ ... وَشوْقِي إِلَيْكَ طَوِيلٌ طَوِيلْ
أَجُوبُ القِفَارَ وَاطْوِي الرمالَ ... وَأَحْمِلُ نَفْسِي لِهَوْلٍ مَهُولْ[٣٤]

وعندما مات أبوه "القائم" أخفى نبأ موته عن جيشه حتى لا يؤثر على حماسته في إخماد ثورة" أبي يزيد مخلد بن كيداد". وفي عهده انقطعت العلاقات بين مصر وبلاد المغرب طوال عهده، لأن

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

همه كان القضاء على ثورة أبي يزيد، « ثم قدر له أن يهزم جيش "أبي يزيد" وطارده إلى أن نزل في قلعة "في جبال المعاضيد" شمال الحضنة، وقبض عليه، ثم ساقه إلى المهدية حيث مات أبو يزيد متأثرًا بجراحه في محرم سنة ٣٣٦هـ. فأمر بسلخه وحشو جلده قطنًا، وخيطت جثته، وقدد لحمه وملح وأمر بحمل جميع ذلك».[٣٥] قضى "المنصور" البقية الباقية من خلافته في إعادة تنظيم بلاده، فأنشأ أسطولاً كبيرًا وأسس مدينة "صبرة" وسماها باسمه " المنصورية" سنة ٣٣٧هـ واتخذها حاضرة لدولته. ومنذ ذلك الحين أصبحت حاضرة العبيديين. ورغم كثرة مشاكل المنصور الداخلية، فإنها لم تثنه عن القيام بنشاطات أخرى؛ من ذلك أنه لعب دورًا هامًا في إعادة «الحجر الأسود»[٣٦] إلى مكانه، فنال بذلك شرفًا وسمعة طيبة على صعيد العالم الإسلامي، «وقال القرامطة أنهم اخذوا الحجر الأسود بأمر، فأعادوه بأمر».[٣٧]

من خلال ما سبق يتجلى لنا؛ أن المنصور حكم في فترة حساسة وصعبة جدًا خاصةً على الجهة الداخلية، ومع ذلك استطاع أن يرسي سفينة دولته إلى بر الأمان بل وأعاد بعثها وتقويتها وتعزيز مكاسبها وهيبتها. حيث يعتبر المؤسس الثاني للدولة فهيأ بذلك جوًا مناسبًا لخلفه وولي نعمته ابنه المعز، «حكم المنصور سبع سنين وسبعة عشر يومًا، وتوفي في يوم الجمعة من شوال سنة ٣٤١هـ، وقُبر بالمهدية، وقيل أنه مات بإسهال من قرحة كانت في كبده ».[٣٨]

٤/٢- المعزّ لدين الله (٣٤١ – ٣٦٥هـ):

أبو تميم معد ابن المنصور أبي الطاهر بن القائم أبي القاسم محمد ابن عبيد الله المهدي، « ولد بالمهدية في رمضان سنة ٣١٩هـ»،[٣٩] وقيل: «ولى الأمر بعد أبيه وذلك يوم الجمعة التاسع والعشرين من شهر شوال، وقيل يوم الجمعة سابع عشر شوال سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة».[٤٠] وقيل أنه أقام في تدبير الأمور، كاتمًا وفاة والده المنصور شهرًا وبعض الشهر ولم يعلن عنها إلاّ في خطبة عيد الأضحى، وفي القسم الثاني منها. وكان عمره عند تولي الحكم ثلاث وعشرون سنة وخمسة أشهر وسبع عشر يومًا، وقد نال نصيبًا وافرًا من مدح الشعراء، وكان "ابن هانئ" أكثرهم في ذلك ومما قال فيه:

صَغائِرُ أفْعال المُلُوكِ عَظَائِم ... وَأَعْرَاسُهَا فِي النَاكثِينَ مَآتِمُ
هُو المُلْكُ مَا أدرَاك مَا المُلك، دُونَه ... تَمَرُّ حَلاَوَاتٌ وَتَحْلو عَلاَقِمِ[٤١]

في عهده دانت له قبائل البربر كافة والمغرب كلّه، فلما رأى الأمر كذلك فكّر بفتح مصر، فبعث بين يديه "جوهر الصقلي" حتى أخذها من "الإخشيدي" بعد حروب جرت بينهما، وذلك في سنة ٣٦٢هـ، وهو أول مَن ملك الديار المصرية من الملوك العبيديين. وقد أورد "ابن كثير" في (البداية والنهاية): « أن المعز أُحضِر بين يديه الزاهد العابد الورع الناسك التقي "أبو بكر النابلسي"،[٤٢] فقال له المعزّ: بلغني أنك قلتَ لو أن معي عشرة أسهم لرميت الروم بتسعة ورميت المصريين (أي العبيديين) بسهم. فقال: ما قلتُ هذا. فظن أنه رجع عن قوله، فقال: كيف قلتَ؟ قال: قلتُ ينبغي أن نرميكم بتسعة ثم نرميهم بالعاشر. قال: ولِمَ؟ قال: لأنكم غيرتم دين الأمة وقتلتم الصالحين وأطفأتم نور الإلهية وادعيتم ما ليس لكم. فأمر بإشهاره في أول يوم، ثم ضرب في اليوم الثاني بالسياط ضربًا شديدًا مبرحًا، ثم أمر بسلخه في اليوم الثالث، فجيء بيهودي فجعل يسلخه وهو يقرأ القرآن، قال اليهودي: فأخذتني رقة عليه، فلما بلغت تلقاء قلبه طعنته بالسكين فمات، رحمه الله».[٤٣]

والمعزّ إلى جانب ظلمه وبطشه ورفضه فقد « كان مثقفًا يجيد عدة لغات منها الإيطالية والصقلية والبربرية، كما عرف اللغة السودانية. وكان ذا ولع بالعلوم ودراية بالأدب يناظر العلماء ويكرمهم، فضلاً عما عرف به من حسن التدبير وإحكام الأمور».[٤٤] وكان فصيحًا مفوهًا بطلاً شجاعًا يرتجل الخطب، ويُنسب إليه من الشعر الكثير ومنه:

أطْلَعَ الحُسْنُ مِن جَبِينِكَ شَمْسًا ... فَوْقَ وَردٍ فِي وَجْنَتَيْكَ أَطَلاً
وَكَأنَّ الجَمَالَ خَافَ عَلَى الوَرْدِ ... جَفَافًا، فَمَدَّ بِالشَّعرِ ظَلاً[٤٥]

كما عرف بالتأني، والحزم، وقوة الشخصية، والاعتزاز بالنفس، حتى أن البعض ذكر أنه آمر المؤذن أن يقول في آذانه: (أشهد أن لا إله إلا الله وأن معـدًا رســول الله)، ويحتمـل أن يكـون هـذا صـحيحًا لأن شاعره "ابن هانئ" مدحه وبالغ في مدحه، وكما قال:

هَذَا الّذِي تُرْجَى النَجَاةُ بِحُبِّهِ ... وَبِهِ يُحَطُّ الإِصْرُ وَالأَوْزَارُ
هَذَا الذِي تُجْدِي شَفَاعَتُهُ غَدًا ... حَقًّا وَتَخْمُدُ أَنْ تَرَاهُ النَّارُ[٤٦]

وذُكر «أنّ المعزّ ألف كتابًا بعنوان تأويل الشريعة، كما أنّ "النعمان" أكـد أنـه فيمـا كتـب، قـد تـأثر بـه وتلقى العلـم منـه وصـدر عـن وحيه».[٤٧]

وقد رفع الدعاة شأن المعزّ وعظموه، وقالوا إنّه أمر بتجديد الشريعة لأنّه سابع إمام من أئمة دور الستر، أي ابتداء من أوّل إمام بعد "محمد بن اسماعيل"، وعندهم أنّ الإمام السابع يمتاز بقوّة كبيرة لأنّه خاتم دور الستر. وبالرغم من قيام عدة ثورات ضده، في مختلف المناطق إلاّ أنه تمكن من إخمادها والسيطرة عليها بوسائل سياسية وعسكرية، حتّى أتاه المخالفين طائعين. فدانت له بذلك البلاد والعباد على العموم. ولذلك اعتبر عهده أزهى عهود الخلافة العبيدية، نظرًا للهدوء الذي ساد عهده، والمنجزات الكثيرة التي حققها للدولة، في جميع النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية، وامتد نفوذه على كامل بلاد المغرب ثم امتد إلى مصر والشام فالحجاز، وهدد العباسيين في عقر دارهم، «وأجبر الروم على طلب الهدنة».[٤٨]

وبالرغم من كل النجاحات التي حققها "المعز" إلاّ أن الشيء الذي كان يحز في نفسه، ويقض مضجعه هو عدم اطمئنانه من أهل المغرب من جهة، ومن جهة أخرى خلافه مع أفراد العائلة العبيدية، هذه العوامل حفزته على فتح مصر، كي ينتقل إليها ويستبدل أهل المغرب باتباع آخرين أكثر طاعة واسلس انقيادًا. وذكر أن عهد الدولة العبيدية كان مليئًا بالثورات أكثر من عهد أي دولة أخرى، ولعل أبرز إنجازاته على الإطلاق وأعظمها تتمثل في انتقالها

إلى مصر، «وقد بدأ يخطط لذلك ويتحين الفرص منذ سنة ٣٥٥هـ»،[٤٩] «فجهز الجيوش، وأمر بحفر آبار الماء في الطريق إليها، وأغدق الأموال، حتى دانت له بفتحها علي يد قائد جيشه جوهر، وكان ذلك يوم الثلاثاء لسبع عشرة ليلة خلت من شعبان سنة ٣٥٨هـ وبعد أن استتب الأمن فيها والنظام شدّ الرحال إليها وكان مسيره وخروجه في أواخر شهر شوال سنة ٣٦١هـ، حاملاً معه أموالاً ومتاعًا هائلاً، كما أخذ معه توابيت آبائه وأجداده، وواصل سيره حتى دخل الإسكندرية في آخر شهر شعبان من سنة ٣٦٢هـ».[٥٠] وبذلك يسدل الستار عن عهد دولة بني عبيد في بلاد المغرب العربي الإسلامي.

قضى المعز الشطر الأكبر من خلافته في بلاد المغرب، ولم يبق في مصر أكثر من أربع سنين إلا قليلاً، «وجاء الذي لابد منه، ولا محيض عنه، ولا راد له، وكما ذكر أنه أصيب بمرض نفسي، فحمّ منه وتوفي في القاهرة يوم الجمعة الحادي عشر من شهر ربيع الآخر سنة ٣٦٥هـ، وكانت ولايته ثلاثًا وعشرين سنة وخمسة أشهر وأربعة أيام أما ولايته بمصر فهي أربع سنين وسبعة عشرة يومًا».[٥١]

خاتمة

يعد أمراء "الدولة العبيدية" أهم رافد مشكل للملمح العام للحياة السياسية والثقافية والفكرية، التي نشأت في ظلها دولتهم التي ترامت أطرافها لتسيطر على بلاد المغرب الإسلامي لفترة زمنية ليست باليسيرة، وراحت تمر من قوة إلى قوة حتّى أوصلتها درجة قوتها إلى مصر لتطوى بذلك صفحة حكمها للمغرب وتفتح أخرى بالمشرق، وتترك حكمه لحلفائها الصنهاجين الذين واصلو المسيرة المشرقة من عهد النهضة الثقافي والفكري. وكان دور أمراء الدولة بارزًا ومشهودًا له، في إقبال الناس على المعارف والاشتغال بالعلوم والآداب، وهذا بإغداقهم العطايا على الأدباء والشعراء والعلماء، ومنحهم الصلات وتقريبهم في بلاطاتهم، وتشييد مدن لتكون حواضر علمية وثقافية واقتفائهم في ذلك أثر النهضة العربية الظاهرة إذ ذاك بالمشرق. فبحق كان أمراء "العهد العبيدي" الركيزة الأساسية في انطلاق النهضة الثقافية والفكرية، وفي جميع الميادين بالرغم من الفتن والحروب التي لم تهدأ طيلة حكمهم للمغرب الإسلامي.

الهوامش:

(١) **اسماعيل بن جعفر الصادق** بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب: سابع الأئمة الاثني عشر، أشهر الفرق الشيعية. يدعي العبيديون انتسابهم لأهل البيت عن طريق الإمام السابع إسماعيل بن جعفر الصادق، ومنه جاءت الطائفة الإسماعيلية. (ينظر: ابن حماد: **أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم**، تحقيق وتعليق، جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ط، ١٩٨٤، ص١٩. المقريزي: **اتعاظ الحنفاء**، ج١، تحقيق: جمال الدين الشيال، طبعة دار التحرير، القاهرة، د. ط، ١٩٦٣، ص١٦. الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج١، تحقيق: أحمد فهمي، دار المعارف، القاهرة، د. ط، ١٩٦٧، ص١٢٧٢. مصطفى غالب: **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٦- ١٠).

(٢) المقريزي: **اتعاظ الحنفاء**، ص ١٩ وما بعدها. (ينظر: ابن حماد: المصدر السابق، ص١٩).

(٣) **كتامة**: قبيلة من قبائل البربر تسكن أعلى الجبال الواقعة ما بين مدينة القل وبجاية، كانت معقلا للدعوة الباطنية الإسماعيلية، والتي ناصرتها. وحسب "ابن خلدون" فإن أصل هذه القبيلة من ولد كتام بن برنس وأنها من حمير وكانوا موطّنيين في أرباف قسنطينة إلى تخوم بجاية غربًا إلى جبال الأوراس من ناحية القبلة. (ينظر: القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، تحقيق: فرحات الدشراوي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢، ١٩٨٦، ص٦٤ .ابن حماد: المصدر السابق، ص١٩. الإدريسي: **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق**، تحقيق: محمد حاج صادق، المكتبة الجامعية، الجزائر، د. ط، ١٩٨٣، ص١٢٦).

(٤) القاضي النعمان: المصدر السابق، ص ٢١٣ – ٢٤٩.

(٥) محمد الصلابي: **الدولة العبيدية في ليبيا**، دار البيارق، عمان، الأردن، ط١٤١٨،١ هـ ، ص٨٢.

(٦) ابن حماد: المصدر السابق ، ص١٨.

(٧) نفسه، ص٢٠.

(٨) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، ج٨ نشر دار صادر بيروت، م٨، د ط، ١٩٧٩. ص٤٨. (ينظر تفاصيل استنقاذ المهدي: القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص٣٢٩).

(٩) المقريزي: **اتعاظ الحنفاء**، ج١، ص٤٢. (ينظر: المزيد حول دخوله رقادة واستلامه زمام الحكم في: القاضي النعمان: المصدر السابق، ص٣٠١ – ٣٠٣. ابن الأثير: **رياض النفوس في طبقات علماء أفريقية**، نشر: البشير البكوش، بيروت ، د ط، ج٢، ١٩٨١، ص ٤٨ – ٥٤. أبو زكرياء: **كتاب سير الأئمة وأخبارهم**، تحقيق: إسماعيل العربي، د.م، ط٣، ١٩٨٤، ص ١٦٤ – ١٦٧).

(١٠) الشاعر نسبه إلى ورقلة كان سنّي مالكي وانقلب في ولائه واعتنق الدعوة الشيعية. (ينظر القصيدة في المالكي: رياض النفوس ،ج١، ص٥٠١. لقبال موسى: **دور كتامة في تاريخ الدولة الفاطمية**، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د. ط، ١٩٧٩، ص ٢٣٠. القاضي النعمان: المصدر السابق، ص ٣٠٠ – ٣٠٢).

(١١) محمد اليعلاوي: **الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ٣٦.

(١٢) محمد اليعلاوي: المرجع نفسه، ص٣٥.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(١٤) ابن حماد: المصدر السابق، ص ٥٨.

(١٥) ينظر: المقال، ص ١٤.

(١٦) ابن حماد: المصدر السابق، ص٢٦.

(١٧) القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص٣٣١. (ينظر أيضًا: المقريزي: المصدر السابق، ص٢٢١).

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(١٨) **ابن الجزّار القيرواني** (ت ٤٠٠هـ): كان ابن الجزار طبيبًا بارعًا ومؤلّفًا مكثرًا في موضوعات مختلفة، فمن كتبه في الطبّ: زاد المسافر، وقوت الحاضر (طعام الإنسان في السفر والحضر). (ينظر: عمر فروخ: **تاريخ الأدب العربي في المغرب والأندلس**، دار العلم للملاين، بيروت لبنان، ج٤، ط٤، ١٩٩٧، ص ١٩٢ - ١٩٣).

(١٩) ابن حماد: المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢٠) هو **عثمان بن سعيد (أو سعد) الصيقل**: كان أبوه مولى للأغالبة. نشأ في عمل السيوف مع أبيه، ثم صحب أهل العلم والأدب ويبدو أنّ تشيعه كان ظرفيًا، كما يرى صاحب رياض النفوس، استقدمه الحكم الثاني إلى الأندلس ومات بها سنة ٣٦٦هـ (ينظر: المالكي: **رياض النفوس**، ج٢، ص٤٧٧).

(٢١) التركيب يعني به: لو ترى أنه المهدي لاستحييت منه وتراجعت.

(٢٢) محمد اليعلاوي: **الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي**، ص٧٦.

(٢٣) ابن حماد: المصدر السابق، ص٢٩. (ينظر التفاصيل: القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، ص٣٣١ – ٣٣٥.

(٢٤) القاضي النعمان: نفسه، ص٣٢٤.

(٢٥) **مخلّد بن كيداد الخارجي** (صاحب الحمار) ت٣٣٦هـ: كان يقتصر على ركوب حمار أشهب، ولذلك كان يدعى صاحب الحمار. كان على مذهب الخوارج، قام ثائرًا في وجه العبيديين فهدم وخرب وارتكب من الجرائم ما يندى له الجبين، واجتمع عليه الناس وتبعه في بادئ الأمر كثير من البربر، لكن ثورته فشلت وقبض عليه "المنصور"، وقام بقتله وسلخه وكان هذا سنة ٣٣٦هـ (ينظر: القاضي النعمان: **المجالس والمسايرات**، تحقيق: محمد اليعلاوي، إبراهيم شبوح، الحبيب الفقي، المطبعة الرسمية التونسية، د. ط، ١٩٧٨، ص١٦٢. ابن حماد: المرجع السابق، ص ٢٥ -٤٤).

(٢٦) ابن حماد: المصدر السابق، ص ٢٩ – ٣٢.

(٢٧) ابن الأثير: المصدر السابق، ص٢٤٩. (ينظر أيضًا: القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص٣٣٣).

(٢٨) محمد الصالح مرمول: **السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، ١٩٨٣، ص٩٠.

(٢٩) ابن حماد: المصدر السابق، ص٣٢. (ينظر أيضًا: القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص٣٣٤ – ٣٣٥).

(٣٠) محمد اليعلاوي: **الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي**، ص٨١. (ينظر التفاصيل: محمد اليعلاوي: المرجع نفسه، ص٨٥).

(٣١) محمد اليعلاوي: المرجع السابق، ص٩٥. (ينظر: القصيدة في المرجع نفسه).

(٣٢) محمد الصالح مرمول: المرجع السابق، ص٩٠.

(٣٣) الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط- محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، ١٤١٣هـ، ج١٥، ص١٥٧.

(٣٤) محمد اليعلاوي: **الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي**، ص١٦١.

(٣٥) ابن حماد: المصدر السابق، ص٤٥. (ينظر: القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص ٣٣٤. المقريزي: المصدر السابق، ج١، ص٣٤).

(٣٦) هجم القرامطة على مكة المكرمة، وقاموا باقتلاع الحجر الأسود ونقلوه إلى الأحساء بالبحرين سنة ٣١٨هـ، ولم يعيدوه إلا سنة ٣٣٩هـ بأمر من المنصور العبيدي. (ينظر: المقريزي: **اتعاظ الحنفاء**، ج١، ص٣٥).

(٣٧) المقريزي: المصدر السابق، ص٣٥.

(٣٨) ابن الأثير: المصدر السابق، ص٣٣. (القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص٣٣٥. المقريزي: المصدر السابق، ص٣٧).

(٣٩) ابن حماد: المصدر السابق، ص٤٨.

(٤٠) نفسه، ص٤٨.

(٤١) محمد اليعلاوي: **الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي**، ص٣٢٣.

(٤٢) **محمد بن علي النابلسي**: كبير أهل مدينة الرملة، وفقيه مطيع في بلده، وكان فقيهًا زاهدًا. مالكي المذهب ذا رئاسة وظهور. وكان شديدًا على بني عبيد، قُتل سنة ٣٦٣. (يُنظر: الذهبي: المصدر السابق، ج٧، ص١٤٨. القاضي عياض: **ترتيب المدارك وترتيب المسالك** ،ج٢، مكتبة المشكاة، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، د. ط، د.ت، ص٤٧٧ – ٤٧٩).

(٤٣) ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ج ١١، د. ط، د. ت، ص٨٤.

(٤٤) القاضي النعمان: **المجالس والمسايرات**، ص٢١٥.

(٤٥) محمد اليعلاوي: **ابن هانئ المغربي الأندلسي: شاعر الدولة الفاطمية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٩٨٥، ص٢٥٥.

(٤٦) محمد اليعلاوي: **ديوان محمد بن هانئ الأندلسي**، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤، ص١٨١. (أي يشفع للمؤمنين ويقيهم عذاب النار وجهنم تخمد بأمره).

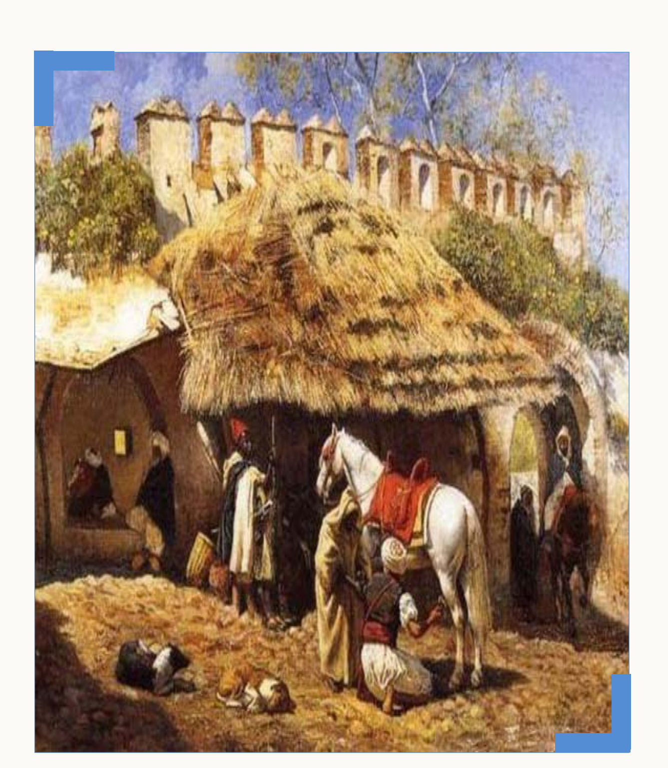
(٤٧) القاضي النعمان: **افتتاح الدعوة**، ص ٢٧.

(٤٨) القاضي النعمان: **المجالس والمسايرات**، ص ٣٢٣.

(٤٩) ابن الأثير: المصدر السابق، ص٣٣٧. (ينظر أيضًا: ابن حماد: المصدر السابق، ص٤٨ – ٥٤).

(٥٠) ابن الأثير: المصدر نفسه، ص٦٢٠ – ٦٢٥. (ينظر أيضًا: ابن حماد: المصدر السابق، ص٤٨ – ٥٤، المقريزي: المصدر السابق، ص٤٢ – ٤٤).

(٥١) ابن حماد: المصدر السابق، ص٥٤. (ينظر تفاصيل المرض النفسي الذي أصاب المعز في: هامش ابن حماد: نفسه ص٥٤).



الرّشوة والمجتمع في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط



د. سعيد بنحمادة

باحث تاريخ الغرب الإسلامي "العصر الوسيط"

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

مكناس – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

سعيد بنحمادة، الرّشوة والمجتمع في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٨٥ – ٩٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

تمثل الرشوة آفة اجتماعية وأخلاقية، ما فتئت تعاني منها الدول، مما جعل المجتمع الدولي يتنبه لخطورتها من خلال تخصيص التاسع من دجنبر(ديسمبر) من كل سنة يومًا عالميًا لمحاربتها. وتتناول هذه الدراسة الرشوة في مجتمع المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، حيث استشرت الرشوة في دواليب الدولة والمجتمع؛ واتخذت صورًا متباينة، فرضت تدخل الحكام والقضاة والمفتين لمحاربتها، فتعددت أشكال التدخل لحماية المجتمع من الرشوة، باتخاذ إجراءات تحفيزية وزجرية، وإصلاحات إدارية، وإحداث مؤسسات للمراقبة.

مقدمة

الرشوة ليست وليدة اليوم، وإنما ارتبطت بتاريخ المجتمعات عبر مختلف الأحقاب؛ إذ تتحدث المصادر التاريخية عن المغيرة بن شعبة (ت. ٥٠هـ/٦٧٠م) - ويقال له مغيرة الرأي- أنه "أول من رشى في الإسلام، ... وكان يرفأ أول من قبل الرشوة في الإسلام".(١) والرشوة في اللغة المحاباة والملاينة، "والوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأصله من الرِّشاء الذي يُتوصل به إلى الماء؛ فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل، والمرتشي الآخذ، والرائش الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا".(٢) ومن ثم فالرشوة هي "ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل";(٣) أو "الأخذ للحكم بغير الحق، أو لإيقاف الحكم".(٤)

موقف المجتمع من الرشوة

والملاحِظ للواقع التاريخي بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط يلاحظ أن المجتمع والدولة اتخذا موقفًا مناوئًا للرشوة؛ فقد اعتبرت العامة اغتنى البعض، وخاصةً القضاة والفقهاء، دليلاً على أكلهم رزق الآخرين؛ وأن المال الحرام، ومنه الارتشاء، يبدو على صاحبه؛(٥) سيما وأن بعض الفقهاء عرفوا في أوساط العامة بالغنى والجاه؛ مما جعل ثروتهم مصدر شك.(٦) كما ميزت العامة بين الرشوة والهدية؛ فقبلت هذه الأخيرة؛(٧) وجعلت المال حلاً لكل المشاكل، مما قد يمكن البعض من دفعه على سبيل الرشوة؛(٨) معتبرة الطمع سبب كل المصائب؛ ومدخلاً للارتشاء والفساد.(٩) ولذلك يقول أبو مدين شعيب بن الحسن (ت. ٥٩٤هـ/١١٩٧م): "بفساد العامة تظهر ولاة الجَور، وبفساد الخاصة تظهر دجاجلة الدين".(١٠)

أسباب انتشار الرشوة ومظاهرها

وإذا كانت الرشوة في ظاهرها انحراف في السلوك الفردي، فإن الرؤية النسقية لا بد وأن تربطها بالبعد المؤسساتي المتعلق بالتحول الذي يمس النظم، في إطار الأطوار التي تمر منها الدولة والمجتمع في العصر الوسيط، حسب التحليل الخلدوني، من حيث ربط الرشوة بالترف وفساد الأخلاق بسبب تطور العمران الحضري؛ "ذلك أن الحضارة هي أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران؛ زيادة

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

تتفاوت بتفاوت الرفه."[١١] وعادةً ما يكون ذلك بالمدن؛ "لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها، وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة؛ لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال؛ فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة، ثم في من تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر؛ فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه."[١٢]

ويمتد هذا التحول الذي يمس بنية الدولة ليؤثر على المجتمع، وخاصةً ما تعلق بالجانب الأخلاقي؛ "ذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، ... فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها، ... فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له؛ فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات."[١٣] ولا شك أن الرشوة هي من مظاهر ذلك التحول الخلقي الذي يمس المجتمع في هذه المرحلة من الحضارة.

كما أن من صور الظلم الاجتماعي "أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض"،[١٤] وفيه اقتراب من معنى الرشوة؛ وأن "مَن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق."[١٥] وبديهي أن يتصدى القضاء لمثل تلك التجاوزات، إلا أن الملاحظ أن قضايا الرشوة تركزت في سلك القضاء والإفتاء، وارتبطت بالهدية. والسبب في تقديرنا يعود إلى مركزية وظيفة القاضي ودوره في المجتمع؛ فالمعهود بالمغرب والأندلس "أن الحكام الذين تجري على أيديهم الأحكام ست خطط: أولها القضاء، وجلها قضاء الجماعة، والشرطة الكبرى، والشرطة الصغرى، وصاحب المظالم، وصاحب رد بما رد إليه من الأحكام، وصاحب مدينة، وصاحب سوق."[١٦]

وتعود أهمية القضاء في الوظيفة العمومية في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط إلى دوره في تثبيت السلم الاجتماعي، من خلال "رفع التهارج، ورد التواثب، وقمع الظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر."[١٧] ولذلك كانت "خطة القضاء بالأندلس ... أعظم الخطط عند الخاصة والعامة، لتعلقها بأمور الدين، وكون السلطان لو توجه عليه حكم حَضَر بين يدي القاضي، ... ولا سبيل أن يتسمى بهذه السمة إلا من هو وال للحكم الشرعي في مدينة جليلة، وإن كانت صغيرة فلا يطلق على حاكمها إلا مسدد، خاصة، وقاضي القضاة يقال له: قاضي القضاة، وقاضي الجماعة."[١٨]

ولمنع تسلل الرشوة إلى وظيفة القضاء، أكد الفقهاء أن القاضي "إذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيًا، ولو قضى لا ينفذ قضاؤه."[١٩] ومما يعطي لذلك دلالته التاريخية أننا نجد من الفقهاء والمفتين من اتهم بالارتشاء في تيسير الفتاوى؛[٢٠] وأن منهم مَن "كان يأخذ الأجرة على الفتوى."[٢١] كما استفتي أبو الفضل راشد الوليدي (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٦م) في "رجل يفتي العامة برجعة المطلقة ثلاثًا في كلمة واحدة، حتى اشتهر ذلك عنه، وتأتيه العامة من كل وجه ومكان. هل تجوز شهادته أم لا؟ وربما أن الناس يقولون يأخذ على ذلك رشوة، وفشا عند العامة من غير معاينة البينة لذلك."[٢٢]

وقد شجعت بعض العوائد الاجتماعية في المغرب خلال العصر الوسيط على ذلك؛ إذ كان الخاطب يعطي قدرًا من المال، يسمى بالأمازيغية "رشوت"، لوالد الخطيبة مقابل قبوله للخطبة،[٢٣] ولا يمكن للخاطب استعادة ذلك المبلغ ولو لم يتم الزواج؛ وهو ما رأى فيه أحد الباحثين،[٢٤] مؤثرًا ذا أصول عربية أثرت من خلال قبائل بني هلال في القبائل الزناتية في المغرب. كما حاول البعض دفع الرشوة طلبًا للمناصب؛ فقد استفتي ابن عتاب القرطبي (ت. ٤٦٢هـ/١٠٦٩م) في "رجل ينتمي إلى الفقه توسل إلى بعض خدمة السلطان راغبًا في أن تقصر عقود الوثائق عليه، فأجابه السلطان إلى ذلك وعهد إلى من ببلده أن لا يعقد أحد وثيقة إلا هذا المتفقه."[٢٥] وهو ما تنبه له ابن الحاج العبدري (ت. ٧٣٧هـ/١٣٣٦م) الذي دعا إلى ترك الولايات بحكم منحها لغير أهلها على سبيل الرشوة؛ إذ "لا جرم أنه لما رجع الأمر فيها إلى بذل الأموال صار يطلبها من ليس فيه أهلية لها ولا يعرف الأحكام؛ فضاعت أمور المسلمين بسبب طلبها ودخول الأموال فيها؛ وصارت التولية لمن لا يستحقها، ... وهذه مسألة قد عمت بها البلوى في هذا الزمان". والسبب في ذلك الخلط بين الجعالة والرشوة؛ إذ تم "الاقتداء بفتوى من وهم وألحق الفتوى، التي هي من باب السحت والحرام، بباب الجعالة."[٢٦]

ولذلك شَهَّر المغاربة والأندلسيون بالقاضي المرتشي؛ فاعتبرت إحدى المقامات "ولايته القضاء، من سوء القضاء، جائر حائر: إن جار فعن تعمد، وإن حار فعن قلة تعهد. ليله منتش، ونهاره مرتش. تعجبه العين في النقاب، ولا يفكر في العقاب. إذا رأى الأمرد تمرد على خصمه، ومال عليه بحكمه، يزري باختيار سلطانه، ويستخف بفقهاء زمانه. يجوز في نظره المقسوم، ويبصق في وجه الخصوم، ويركلهم برجله، ويلطمهم بنعله."[٢٧] ومن القضاة الذين عرفوا بأخذهم الرشوة نذكر ابن القاضي علي بن عبد الرزاق (من أهل القرن ٨هـ/١٤م)، الذي كان "يأخذ الرشوة في أحكام القضاء، وكان لا يغير عليه في ذلك ويتم له العقود بالاكتفاء بخط يده للتمكين من أخذ الصفراء والبيضاء، ... وكانوا إذا بلغ ذلك إلى السلطان الذي ولاه القضاء يقولون له إذا لم يقبض الرشوة في الأحكام فمن أين يأتيه ما يأتي به إليك من الهدايا؟ وأيضًا إذا عدل في أحكامه فإذا أمرته بظلم فيعم النكير عليه ويخشى أن يبطش به العامة عند ذلك، فكان السلطان [أبو عنان المريني (٧٥٢ -٧٥٩هـ/١٣٥١ -

١٣٥٧م)] يتغافل عنه بعد وصوله ذلك من أجل ما يأمره به وما يأخذه عنه من الهدايا هو وجلساؤه."[٢٨]

كما كانت الرشوة حاضرة في الخصام والمنافرة التي حدثت بين أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان، من أهل مالقة (ت. ٧٦٣هـ/١٣٦١م) والقاضي أبي عمرو بن المنظور.[٢٩] ومن مظاهر انتشار الرشوة ارتباطها بشهادة الزور؛[٣٠] لذلك حاول بعض الأندلسيين تجنب من يشهدون في المحاكم؛ فقد سئل ابن سراج (ت. ٨٤٨هـ/١٤٤٤م) "هل تجوز الصلاة خلف من يشهد في الأمور المخزنية أم لا؟ وهل يعيد صلاته من صلى خلفه أم لا؟".[٣١] كما كان البعض يتوسط للمتقاضين لدى القاضي على سبيل الارتشاء؛ فقد سئل أبو إسحاق إبراهيم بن جعفر الأشيري السرقسطي (ت. ٤٣٥هـ/١٠٤٣م) عن "طالب يتوسط بين الناس والقاضي فيما يأخذه من الجعائل على الأحكام ويستنهض الناس لنفسه لذلك ويقفه بينه وبينهم، واشتهر بذلك اشتهارًا مستفيضًا."[٣٢] لذلك تم التحذير من مثل هؤلاء؛ لأن "أمورهم داعية لأكل أموال الناس بالباطل، لأن مَن يستعمل أحدًا منهم، فإنما يستعمله ليرد له من الباطل حقًا، بحيلة اللفظ في الكلام والملق والكذب والتلبيس على الحاكم."[٣٣]

وإذا كانت الرشوة قد استفحلت في الميدان القضائي، فإن ذلك لم يكن بالقاعدة؛ إذ لا يمكن إسقاطه على كل القضاة، بل عَرف بعضهم بنزاهة شديدة في الأحكام؛ منهم منذر بن سعيد البلوطي (ت. ٣٥٥هـ/٩٦٥م)، من أهل قرطبة، التي تقلد القضاء بماردة وشرق الأندلس وقضاء الجماعة بقرطبة، "ولم يزل قاضيًا إلى أن توفي، ولم تحفظ له قضية جور، ولا جرت عليه في أحكامه زلة."[٣٤] وعبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف المعافري الملقب بابن حَيدَرة (ت. ٤١٨هـ/١٠٢٧م)، قاضي بلنسية الذي اعتبره البعض "أفضل قاض ... دينًا وعقلاً وتصاونًا."[٣٥] وأبي بكر محمد بن أحمد بن هرثمة بن ذكوان (ت. ٤٣٥هـ/١٠٤٣م)، من أهل قرطبة، الذي "قلده الرئيس أبو حزم بن جهور بإجماع أهل قرطبة على ذلك أحكام القضاء؛ فأظهر الحق، ونصر المظلوم، وقمع الظالم، ورد المظالم من عند أهلها، وحمد الناس أحكامه، وشكروا أفعاله."[٣٦] وعبد الرحمن بن سوار (ت. ٤٦٤هـ/١٠٧١م)، قاضي الجماعة بقرطبة، "استقضاه المعتمد على الله بقرطبة، ... سنة أربع وستين وأربعمائة، فتولى القضاء بنفس عزيزة، وأخلاق واسعة كريمة، ... ولم يأخذ على عمله في القضاء أجرًا."[٣٧] وعبد الرحمن بن محمد بن الحشاء (ت. ٤٧٣هـ/١٠٨٠م)، الذي "استقضاه المأمون يحي بن ذي النون بطليطلة، ... وحمده أهل طليطلة في أحكامه وحسن سيرته."[٣٨] وأبي بكر عبيد الله بن محمد بن أدهم (ت. ٤٨٦هـ/١٠٩٣م)، قاضي الجماعة بقرطبة، الذي ولاه المعتمد بن عبّاد القضاءَ سنة ٤٦٨هـ/١٠٧٥م، "وكان من أهل الصرامة في تنفيذ الحق، مظهرًا له، مقصيًا للباطل وحزبه، قامعًا لأهله، لا يخاف في الله لومة لائم، جامد اليد عن أموال الناس، قليل الرغبة فيما عندهم نَزِهًا مُتصاونا."[٣٩] وأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مَخْلد بن عبد الرحمن، من أهل قرطبة خلال القرن ٥هـ/١١م، الذي "تولى القضاء بقرطبة مرتين، الأولى بتقديم محمد بن جَهور، والثانية بتقديم المأمون يحيى بن ذي النون. ولم تحفظ له قضية جور، ولا ارتشا في حكم."[٤٠]

ومن مظاهر النزاهة التي اتسم بها القضاة أن بعضهم مات على فقر دون مد يدهم إلى الرشوة،[٤١] وجعلت المجتمع يفتخر بهم؛ فقد ردد المجتمع عدالة "قاض يشهد له عدله، أن غِلّه سريع حله، يقسم نظره بالقسطاطس، بين جميع الناس، حفظ رسالة عمر، وعمل فيها بما نهى وأمر، لا يبيع القضايا بالهدايا، به عشا عن الرشا، ينام الخصمان وهو يقظان، إن عجل فعن استدلال، وإن عجز فلتأمل إشكال، سُريجي الإجابة، عمراني الإصابة."[٤٢]

ومما سهل استفحال الرشوة في بعض مرافق الدولة وبين طبقات المجتمع، التباس العلاقة بينها وبين الهدية.[٤٣] وقد تنبهت كتب الفقه والأحكام لحساسية المسألة بالنسبة للمفتي والقاضي؛ فتساءل البعض عما إذا كان "يجوز للمفتي قبول الهدية من المستفتي؟ أم هي في حقه من ضروب الرشاء المحرمة على الجميع؟";[٤٤] ومن ثم ألزم القاضي بعدم قبول الهدية إلا من خواص القرابة، لأنها ذريعة للرشوة، "تورث إدلال المُهدي وإغضاء المهدى إليه، وفي ذلك ضرر للقاضي ودخول الفساد عليه."[٤٥] وهو ما دفع ابن فركون الأندلسي (ت. ٧٢٩هـ/١٣٢٨م) إلى تحديد شروط قبول القاضي للهدية؛ فـ "إذا اجتمعت ثلاثة أمور في هدية القاضي فلا كراهة فيها: أن يكون من أهل ولايته، وأن تكون من عادته قبل القضاء، وعدم الخصومة."[٤٦] ولذلك تحرى بعض القضاة وأعوانهم الأمر؛ فعبد الله بن محمد بن معدان (ت. ٤٢٦هـ/١٠٣٤م)، الذي تولى مهمة كاتب قاضي قرطبة وأمينه على تنفيذ الوصايا، كان "يقبل الهدية ويأبى الرشوة."[٤٧] لذلك أكد الفقهاء أن "تقبل القضاء بقبالة وأعطى عليه رشوة فولايته باطلة وقضاؤه مردود وإن كان قد حكم بحق."[٤٨]

كما دبت الرشوة إلى خطة الحسبة، لكونها من توابع القضاء؛ فـ "ديوان الحسبة من أعظم الدواوين، إذ يحتاج إلى كثير من القوانين؛ وليس بعد خطة القضاء أشرف من خطة الحسبة، ... ولكن لما أعرض عنها السلطان، وندب إليها من هان، وصارت عرضة للتكسب وقبول الرشا."[٤٩] وبالمثل عرف "الخراص"، وهم المكلفون بجمع الضرائب، بالارتشاء؛ فـ "هؤلاء القوم يجب أن يسموا بالحقيقة ظلمة، فسّاقا، أكلة سحت، أشرارًا، سفلة، لا خوف ولا حياء ولا دين ولا صلاة لهم، إلا طلب الدنيا وأكل السحت والربا؛ باعوا أديانهم بدنيا غيرهم، حرصا منهم على الظلم وأكل السحت. وهم يرتشون، أشرار، ظالمون فجار، لا إيمان لهم، ولا دين، ولا ورع، ولا يقين."[٥٠]

ولم يكن الجدل المتعلق بالهدية والرشوة مقتصرًا على سلك القضاء، بل حضر أيضًا في دواليب القصور؛ ففي الأندلس اشتهر

كل من عبد الكريم بن عبد الواحد وعيسى بن شُهَيد (من أهل القرن ٣هـ/٩م) بحسن أدائهما لوظيفة الحجابة بقرطبة الأموية خلال فترة حكم الأمير الأموي عبد الرحمن بن الحكَم؛ إلا أن الفرق بينهما أن "عبد الكريم يقصِّر عن عيسى في باب قبول الهدية وتجويز المكافأة على قضاء الحاجة، فإنه كان يقبل ذلك ولا يأباه، وكان عيسى على الضد منه في هذا الباب، لا يقبل شيئا منه البتة، وكان يهجر من عرَضَه إليه، ولا يرضى فيمن يتقلد من صنائعه ويشمله بنعمته إلا بغاية التشريف والإنهاض، والتخويل والإمداد".[٥١]

ومن جهته رسم لسان الدين بن الخطيب (ت. ٧٧٦هـ/١٣٧٥م)، العارف بشؤون الدولة النصرية، لمحمد بن إبراهيم بن أبي الفتح الفهري، وزير السلطان النصري محمد بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن نصر (ت. ٧٦٣هـ/١٣٦١م) أقبح صورة وعيَّره بالرشوة؛ فهو في نظره "الوزير المشئوم، ...، المرتاش من السرقة، الحقود على عباد الله لغير علة عن سوء العاقبة، المخالف في الأدب سنن الشريعة، البعيد عن الخير بالعادة والطبيعة، دودة القز وبغل طاحونة الغدر وزق القطران، ... انطلقت يده على الإبشار، ولسانه على الأعراض، وعينه على النظر الشزر، وصدره على التأوه والرين، يلقى الرجال كأنه قاتل أبيه محدقًا إلى كميه يحترش بهما خبيثة أو يظن بهما رشوة".[٥٢] كما استفتي محمد الحفار في "بذل المال للعامل وقاية من ظلمه وخلاصًا من حيفه":[٥٣] دليلاً على شطط بعض موظفي الدولة النصرية في استعمال السلطة وقبولهم الرشوة.

وعلى النقيض من هؤلاء كان محمد بن أحمد بن المتأهل العبدري الوادي آشي (ت. ٧٣٨هـ/١٣٣٧م)، وهو أحد العمال، "لا يلابس رشوة، كثير الالتفات متفقدًا للآلة متمماً للعمل، ... رجل صائم الحسوة بعيد عن المصانعة والرشوة، يتجنب الناس".[٥٤]

والخلاصة: أن الرشوة استشرت في دواليب الدولة والمجتمع؛ واتخذت صورًا متباينة، فرضت تدخل الحكام والقضاة والمفتين لمحاربتها.

سبل مقاومة الرشوة

تعددت أشكال التدخل لحماية المجتمع من الرشوة، باتخاذ إجراءات تحفيزية وزجرية، وإصلاحات إدارية، وإحداث مؤسسات للمراقبة. وقد حظي القضاء بنصيب أوفر في الإجراءات المتخذة لمحاربة الرشوة؛ فقد حددت الدولة المرابطية الشروط الواجب توفرها في أعوان القاضي بالأندلس، ومنها شرط النزاهة، درءً للمنافرة بين الأندلسيين والمغاربة؛ بأن "يجب للقاضي أن لا يكون معه من الأعوان في مثل إشبيلية إلا عشرة عددا: يكون منهم أربعة سودان برابر، لحقوق المرابطين وغيرهم من الملثمين؛ وباقٍ أندلسية، فهم أوثق وأخوف. ويكون الكل منهم ثقاة شيوخًا ممن قد شهر خيره وعافيته؛ ويجب أن تكون من القاضي رقبة عليهم وهيبة، يخوفهم لئلا يقدموا على أمر فيفعلونه، أو قول فيقولونه، أو أمر فيفسدونه، ولا يمكن من الدخول عليه أحد منهم حتى يدعى عند الحاجة إليه؛ فإن بالدخول والخروج يتحرفون على الناس وربما ارتشوا، فهو موضع رشوة وفساد".[٥٥]

وبالمثل أنشأت الدول ديوان المظالم ضمن سلك القضاء.[٥٦] ويعد أحمد بن محمد بن حدير (ت. ٣٢٧هـ/٩٣٨م) ممن تولى "أحكام المظالم، وكان صلبا في أحكامه، مَهيبا في الحق".[٥٧] كما كان أبو محمد عبد الله بن أصبغ المعروف بابن الصناع (ت. ٣٧٣هـ/٩٨٣م) مكلفًا بالتصرف "في رفع كتب المظالم بقرطبة.[٥٨]

ومن السبل المعتمدة للقضاء على الرشوة في سلك القضاء والحسبة، تحسين الأوضاع الاجتماعية للعاملين في هذا القطاع، ورفع أجورهم، إما نقدًا، أو إقطاعات تغنيهم عن التفكير في ابتزاز المتقاضين؛[٥٩] فمما جاء في ظهير تعيين القاضي أبي عبد الله بن الحسن الجذامي من قبل بلكين بن باديس، أمير غرناطة، سنة ٤٤٨هـ/١٠٥٦م: "أن يجري من الترفيع والإكرام له إلى أقصى غاية وأن يحمل على الجراية في جميع أملاكه بالكور المذكورة حاضرتها وباديتها الموروثة منها والمكتسبة القديمة الاكتساب والحديثة وما ابتاع منها من العالي رحمة الله وغيره لا يلزمها وظيفٌ بوجه ولا يكلف منها كلفة على كل حال، وأن يجري في قرابته وخوله وحاشيته وعامري ضيعه على المحافظة والبر والحرية".[٦٠]

وزيادة في الحرص من السقوط فيما من شأنه أن يدفع إلى الارتشاء، نجد البعض يرفض تولي خطة القضاء، رغم إلحاح الخلفاء والسلاطين؛ ومن ذلك أبو الأصبغ عيسى بن محمد بن الحشَّاء القرطبي (ت. ٤٠٢هـ/١٠١١م)، الذي "دعي إلى القضاء مرتين فأبى ذلك، وأصر على الإباية".[٦١] ولما كانت شهادة الزور مدخلاً للارتشاء؛ فقد كان القضاة أكثر صرامة في قبول الشهادات؛ إذ منهم من وقف في وجه السلاطين والولاة؛ وكان "لا يرى تقديم الشهود إلا من تقع به الكفاية فقط، لأن الكثرة مفسدة".[٦٢]

وفي هذا الصدد اشتهر بعض القضاة بالدهاء والخبرة المهنية في ممارسة القضاء حتى يحدّوا في مجالسهم من الرشوة؛ مثل محمد بن فتح بن علي الأنصاري (ت. ٦٩٨هـ/١٢٩٨م)، الذي تولى القضاء بمالقة وبسطة، والحسبة والشرطة بغرناطة، مدة ثلاثين سنة؛ فكان ذا حنكة في "المعرفة بمقاطع الحقوق، ومغامز الريب، وعلل الشهادات".[٦٣] وأبي الجعد أسلم بن عبد العزيز، قاضي قرطبة زمن الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر (٣٠٠- ٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م)، والذي عرف بفطنته القضائية، مما مكنه من الوقوف على بعض حالات الزور؛ فقد "أتاه في بعض مجالسه شهود، بعضهم من أهل المدينة بقرطبة، وبعضهم من شُلار من الربض الشرقي، يشهدون في ترشيد امرأة من الربض الغربي، فلما أخذوا مجالسهم، فتح باب الخوخة التي في المجلس الذي يجلس بدهليزه، ونادى من بخارجه فاجتمعوا؛ اسمعوا عجبا: ... هؤلاء من المدينة وشلار، يشهدون في ترشيد امرأة من ساكنات آخر بلاط مغيث؛ ثم سكت فدهِش القوم وتسللوا، وبلغه عن بعض الشهود المتهمين أنه أرشي في شهادته بِبساط، فلما أتى ليؤديها، ودخل على أسلم، جعل يخلع

نعليه عند المشي على بساط القاضي، فناداه: أبا فلان البساط، الله الله؛ فتنبه بأن أمره عند القاضي، ولم يجسر على أداء شهادته تلك."[٦٤]

ويبدو أن الدولة، وإضافة إلى كل تلك الإجراءات، كانت حريصة على إصلاح القضاء، لأنه مدخل كل إصلاح اجتماعي؛ مما جعل السلاطين والخلفاء يحددون للقضاة، في ظهائر تعيينهم، المعالم الكبرى للسياسة القضائية الرامية إلى نشر العدالة الاجتماعية. ولنا في رسالة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين (٤٥٣- ٥٠٠هـ/١٠٦١-١١٠٧م) إلى قاضي الجماعة بقرطبة أبي عبد الله بن حمدين (ت. ٥٠٨هـ/١١٨٤م) ما يدل على رغبة الدولة اللمتونية في القضاء على الرشوة والفساد في سلك القضاء؛ إذ يقول الأمير: "وصل كتابك فوقفنا على معانيه، وأحصينا المجمل والمفصل مما ذكرته فيه، والذي أومأتَ إليه من أن الأمر الذي وليتَه ذو شغوب مُشْغِبَة، وأشغال على مُحاولها صعبة، حق لا امتراء فيه، ولا غطاء عليه من مُحصليه، ولذلك ما اختير له على وجه الزمان، أهل المَنّ من أولي الديانة والصيانة، الذين نرجو أن تكون منهم محسوبًا، وفي صدر ديوانهم مكتوبًا؛ فاستهد الله يهديك، واستعن بالله يعنك في صدرك ووردك، وتولّ القضاء الذي ولّاكه الله بجد وحزم، وجلَد وعزم، وأمض القضايا على ما أمضاها الله تعالى في كتابه وسنة نبيه، ولا تبال برغم راغم، ولا تشفق من ملامة لائم، وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع قوي في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، ولا يكن عندك أقوى من الضعيف حتى تأخذ الحقّ له، ولا أضعف من القوي حتى تأخذ الحق منه، وانصح لله تعالى ولرسوله عليه السلام، ولنا ولجماعة المسلمين."[٦٥]

وزيادة في العدالة الاجتماعية والحيلولة دون تعرض القاضي المذكور لمضايقات الأمراء المرابطين وذوي الوجاهة والسلطة، أعطى السلطان تعليماته إليهم باحترام الأحكام القضائية، مؤكدًا استقلال القضاء؛ "وقد عهدنا إلى جماعة المرابطين أن يسلموا لك في كل حق تمضيه، ولا يعترضوا عليك في قضاء تقضيه، ونحن أولاً وكلهم آخرًا مذ صرت قاضيًا، سامعون منك، غير معترضين في حق عليك، والعمال والرعية كافة سواء في الحق؛ فإن شكت إليك بعامل وصحّ عندك ظلمه لها، ولا يتجه في ذلك عمل غير عزله، فاعزله، وإن شكا العامل من رعية خلافا في الواجب فأشْكه منها وقوّمها له، ومن استحق من كلا الفريقين الضربَ والسجن فاضربه واسجنه. إن استوجب الغُرم في ما استهلك فأغرمه، واسترجع الحق شاء أو أبى من لدنه، والأمر في استكفاء من يكفيك، ويُغني في بعض الأمور عنك، إليك، ولا نشير بشيء عليك، وتصرفك أحيانًا في إصلاح صنعتك وتقيح معاشك، غير مُضيق عليك فيه."[٦٦]

ويبدو أن التجربة المرابطية تمثل أنموذجًا لتلك المشاريع الإصلاحية بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، بما له علاقة بمحاربة الرشوة؛ إذ شملت إصلاحاتهم كل المرافق الإدارية، ومنها وظيفة والي المدينة؛ فقد اشترط فيه "أن يكون رجلاً خيّرا، عفيفًا، عالمًا، متحنكا في علوم الوثائق ووجوه الخصومات، ويكون ورعا، لا يرتشي ولا يميل، ... ويضرب له في بيت المال أجرة تقوم به لاستلزامه ذلك وتركه ما يلزمه من أمر معيشته والنظر في أموره."[٦٧] أما أعوان الوالي فقد نظمت مهامهم وأجورهم درءً للارتشاء؛ فيجب ألا "يكون له من الأعوان أكثر من سبعة إلى عشرة في مثل حاضرة إشبيلية؛ فإن في الخصام فيها ما ليس في بلد من البلاد لكثرة الخلاف بينهم. ويجب أن يكون للأعوان أجرة معلومة في اليوم ليقطع لهم منها في تصرفهم بحسب ما مضى من النهار. وأما الذي يخرج منهم إلى البادية، فتكون له أجرة جهة على الميل وبحسب ما يراه الفقهاء في ذلك، ويكون ذلك عرفا بين الناس. ... ولا يمكن عون أن يكلم امرأة إلا مَن عرف خيرًا عفيفًا، ويكون شيخا، لأنه موضع رشوة وظنة وفسق."[٦٨]

ولم يغفل المرابطون صاحب المدينة وصاحب المواريث والقاضي والحاكم والمحتسب؛ فقد قننوا لهم وظائفهم، وحددوا لذلك معايير، تندرج في إطار الإصلاحات الإدارية التي اتخذوها بالمغرب والأندلس؛ فقد اشترطت التوصيات الإصلاحية بأن يكون أولئك الموظفون "أندلسيين؛ فإنهم أعرف بأمور الناس وطبقاتهم، وهم أيضًا أعدل في الحكم، وأحسن سيرة من غيرهم، وهم أنفع للسلطان وأوثق، لأن الرئيس يستحي أن يحاسب في عمله مرابطًا، أو ينكر عليه شيئًا مما قد فشا له عنه في الخطة التي ولاه. ويجب أن لا يكون صاحب المدينة إلا رجلاً عفيفًا، فقيهًا، شيخًا، لأنه في موضع الرشوة وأخذ أموال الناس، وربما فجر إن كان شابًا شريبًا. ويجب للقاضي أن يستخلفه في بعض الأيام ويطلع على حكمه وسيرته. ويجب له أن لا ينفذ أمرًا من الأمور الكبار إلا أن يعرف القاضي والسلطان بذلك."[٦٩] كما تم التشديد على صاحب المدينة، وذلك بتفقد أحواله "لئلا يرتشي، فيقع الإهمال، ويكثر الشر ويرتفع الخوف."[٧٠]

وبالموازاة مع السياسات الإصلاحية المحاربة للرشوة؛ أحدثت بعض المرافق، ومنها مصالح للشكاوى تابعة للقصر الملكي، كما هو الحال زمن الأمويين في قرطبة،[٧١] وعلى عهد أبي الحسن المريني (٧٣١-٧٥٢هـ/١٣٣١-١٣٥١م) في فاس، الذي أسند تلك الخطة إلى أحمد بن الحسن المديوني (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٦م).[٧٢] وعلاوة على تلك الإجراءات، تم ردع المرتشين، الذين كان منهم من يتوسط بين المتخاصمين والقضاة مقابل أجر؛ فقد شددت على المبتزين منهم العقوبات بـ "الضرب الموجع والسجن، ويلزمه غرم ما أخذه لنفسه وما دفع للقاضي بيده، ثم إن قامت له بيّنة أنه دفع ذلك إلى القاضي رجع إليه إلا أن يشاء الدافع تركه ابتاع القاضي فله ذلك، وإن غرمه له رجع بذلك على القاضي لأن ما أخذ من الظلم ليدفعه إلى من ظلم فيه فهو في ذمته يغرمه ثم يرجع هو على الظالم إن قدر عليه وأعوان الظالم فيما أخذوا من الظلم كالظالم، وإن يأخذوا لأنفسهم فهو واجب عليهم ولمن أخذ منهم أن يرجع على

ISSN: 2090 – 0449

الظالم أو من قبض."[٧٣] وكذلك عوقب من ضبط من المرتشين، مثل بعض يهود فاس زمن الموحدين سنة ٥٨٢هـ/١١٨٦م.[٧٤]

كما تمت مراقبة الأسواق لضبط المخالفات، وتكليف من يسهر على ذلك؛ ومن مهامه "أن لا تذبح بهيمة تصلح للحرث؛ ويرقب ذلك أمين ثقة لا يرتشي، يخرج إلى موضوع الذبح كل يوم، ألا أن تكون ذات عيب ولا أنثى تصلح لنسل."[٧٥] أما في ميدان التعليم، فقد خضع المدرسون، وخاصةً في التعليم الأولي بالكتاتيب، لمراقبة القضاء حتى يتم التأكد من تفرغهم لوظائفهم؛ إذ "يجب للحاكم والقاضي، إذا رأوا مؤدبًا يكثر من الإقبال إليهما في الشهادات، أن يسألاه عن الحضار، فإن كان صاحب محضرة، فلا تقبل شهادته، لأنه إنما يطلب الظهور، وأن يتسم باسم العدالة، ليرتشي أو تودع عنده الودائع وينال رفعة الذكر والشهوة في الخير، وهو عنهما بعيد. فإن لم تكن عنده محضرة، وعرف خيره، وسمع القاضي حسن الثناء عليه، قبله."[٧٦]

خاتمة

وخلاصة القول؛ إن الرشوة من الظواهر الاجتماعية التي عرفها المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، والتي عانت منها مجمل المرافق، واتخذ منهما المجتمع موقفًا سلبيًا، وتصدت لها الدولة عبر إجراءات وإصلاحات وعقوبات زجرية.

الهوامش:

(١) الونشريسي: **المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق**، دراسة وتحقيق: لطيفة الحسني، منشورات وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص: ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧. ويرفأ هو أحد موالي الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩- ١٠١هـ/٧١٧- ٧١٩م).

(٢) ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، د.ت، م١٤، ص: ٣٢٢.

(٣) الجرجاني: **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ١١٦.

(٤) الونشريسي: **المنهج الفائق**، ص: ٢٧٨.

(٥) تقول العامة: "إذا رَيْت حَيْش يَلْمَع، ادْرِ أنَّ الآخَر بلعَ". وقد ضمن هذا المثل بمعناه الشاعر عبد الكريم القيسي البسطي (كان حيا سنة ٨٩١هـ/١٤٨٦م) أبياتا يعرض فيها بقاض:

يا أهل بسطة: دعوة من مشفق ... لو فيكم لدعائه من يَسمعُ
إن القضاءَ وظيفة دينية ... ما قطُّ قام بحقها من يطمعُ
وأرى الذي ولِيَ القضاء بمصركم ... قد صار يطمع بالقضاء ويجمعُ
والحنشُ محكوم عليه ... لسواه مبتلَع إذا يلمعُ

الزجالي: **ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام (أمثال العوام في الأندلس)**، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصيل، فاس، ١٩٧١م، مثل رقم: ٤، ص: ٢.

(٦) تقول العامة: "أسرَعْ من يد فقي إذا أُقِلُ خُذْ". و"ثَمَّا سرع من البرق؟ قال: يد فق إذا أقل خذ". و"حظ في فقي، الخَيَر من حظ في رحى": والحظ السهم والنصيب، ورحى طاحونة الماء. و"خاف الله واتَّقيهْ، وَلا تعاَمل الفْقيه". الزجالي: ري الأوام، ق٢، أمثال رقم: ٥٠٦، ٧٥٨، ٨٣٢، ٩٢٤، ص: ١١٣، ١٧٠، ١٨٩، ٢٠٧. وإذا كان مثل هذا الموقف من الفقهاء سببه ما رسمه الموحدون لفقهاء الدولة المرابطية، فإن لابن خلدون رؤية اجتماعية للأمر: لمّا جعل ((الجاه مفيد للمال))؛ لأن ((صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه؛ فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه وجميع معاشاته أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها، فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة، فتفيد الغنى لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا وثروة. ... ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيرا من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا حسن الظن بهم واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، وأسرعت إليهم الثروة، وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم))- ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص: ٤٣١.

(٧) تقول العامة: "الهديَّ مقبولة، ولو كانت فولَة". الزجالي: **ري الأوام**، مثل رقم: ١٦٣، ص: ٤٢.

(٨) تقول العامة: "القطاعَ تِطَلِّع المْا للصُّمْعَ"؛ القطاع: الدراهم. وصيغة المثل اليوم بالمغرب: "الفلوس كيعملو الطريق في البحر". الزجالي: **ري الأوام**، ق٢، مثل رقم: ٣٣٦، ص: ٧٩.

(٩) تقول العامة: "الطَّمَع أبو الفضائح". الزجالي: **ري الأوام**، ق٢، مثل رقم: ٣٣٩، ص: ٧٩.

(١٠) التنبكتي: **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، دراسة وتحقيق: محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص: ٢٢٣.

(١١) ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، ص: ٤٠٨، ٤٠٩.

دورية إلكترونية. مُحكمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

(١٢) نفسه، ص: ٤٠٨، ٤٠٩.

(١٣) نفسه، ص: ٤١٢، ٤١٣.

(١٤) نفسه، ص: ٣١٨، ٣١٩.

(١٥) نفسه، ص: ٣١٨، ٣١٩.

(١٦) ابن سهل: **ديوان الأحكام الكبرى (الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام)**، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة- ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص: ٢٧. الونشريسي: **الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية**، نشر وتعليق: محمد الأمين بلغيث، منشورات لافوميك، الجزائر، ١٩٨٥م، ص: ٢١. وفي ذلك يقول ابن عاصم في تحفة الحكام في باب القضاء: منفذ بالشرع للأحكام له نيابة عن الإمام، واستحسنت في حقه الجزاله وشرطه التكليف والعدالة.

ابن عاصم: **تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام**، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠١١م، ص: ١٨.

(١٧) ابن فرحون: **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج١، ص: ١٠.

(١٨) المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤٢٨هـ/١٩٨٨م، م١، ص: ٢١٧، ٢١٨.

(١٩) المقري: **أزهار الرياض في أخبار عياض**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦١هـ/١٩٤٢م، ج٣، ص: ٣١٤.

(٢٠) يقول سليمان بن أحمد بن عبد الله السبئي، مالقي أبو الحسن ابن الطراوة (ت. ٥٢٨هـ/١١٣٣م) عن فقهاء مالقة:

إذا رأوا جَمَلا يأتي على بُعُدٍ   مدُّوا إليه جميعا كفَّ مقتنص

إن جئتهم فارغا لَزّوك في قَرَنٍ   وإن رأوا رشوة أفتوك بالرُّخَص

ابن عبد الملك المراكشي: **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت، س٤، ص: ٨١. تقول العامة: "شِرَفَقي: جيّد ورخيص" الزجالي: **ري الأوام**، ق٢، مثل رقم: ١٨٧٦، ص: ٤٣٠. وعند ابن عاصم: "سرى فقيه، طيب ورخيص وموصل للدار". ابن عاصم: **حدائق الأزاهر**، طبعة حجرية، فاس مثل رقم: ٤٥٣.

(٢١) التنبكتي: كفاية المحتاج، ج١، ص: ١٧٧.

(٢٢) الونشريسي: **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف: محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٥، ص: ١٢٠.

(٢٣) المهدي الوزاني: **النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى**، قابله وصححه على النسخة الأصلية: عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤١٩هـ/١٩٨٨، م٣، ص: ١٩٠- ١٩٦.

(24) Emile Laoust, **Le mariage chez les berbères du Maroc**, Archives Berbères, Vol.1, Année 1915, Fasc. 1, p: 60.

(٢٥) الونشريسي: **المنهج الفائق**، ص: ٢٢٩.

(٢٦) حدد ابن الحاج للجعل أربعة شروط تميزه عن الرشوة: أحدها أن يكون معلوما، والثاني أن لا ينقده، والثالث أن لا يكون فيه منفعة للجاعل إلا بتمامه، والرابع أن لا يضرب للعمل المجعول فيه أجل. والجعل ((عقد معاوضة على عمل آدمي بعوض غير ناشئ عن محله به لا يجب إلا بتمامه)). ابن الحاج: **المدخل إلى تنمية الأعمال**، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج٢، ص: ١٥٨. الرصاع: **الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شروح حدود ابن عرفة)**، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ق٢، ص: ٥٢٩.

(٢٧) ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ق٤، م١، ص: ١٩٣.

(٢٨) ولذلك هجاه محمد ابن الأمير يحيى بن أبي طالب بن أبي القاسم العزفي قائلاً:

أقاضي فاس لقد شنتها   وأحدثت فيها أمورا شنيعة

ظلمت العباد ورمت الفساد   وخادعت في الدين كل الخديعة

فتحت لنجلك باب الفتوح   وأغلقت للناس باب الشريعة

فبادر مولى الورا فارس   بعزلك عنها لسد الذريعة

إسماعيل بن الأحمر: **بيوتات فاس الكبرى**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٢م، ص: ٥١.

(٢٩) قال في ذلك ابن صفوان متشفيا في غريمه:

تَرَدَّى ابنُ منظورٍ وحُمَّ حِماهُ   وأسْلَمَهُ حامٌ له ونصيرُ

تبرأ منه أولياءُ غُرُوره   ولم يَقِهِ بأسَ المَنون ظهيرُ

وأودِعَ بعد الأنسِ موحشَ بَلْقَعٍ   فحيّاه فيه مُنكرٌ ونَكيرُ

ولا رِشْوَةٌ يُدلي القبولُ رشادَها   فيُنْسَخ بالسّير المُريح عسيرُ

ولا شاهدٌ يُغضي له عن شهادةٍ   تَخَللها إفكٌ يُصاغُ وزُورُ

ابن الخطيب: **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، م١، ط٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص: ٢٣١.

(٣٠) تقول العامة: "شَاهد دُكّالة، من قاع المطمورة"- الزجالي: **ري الأوام**، ق٢، مثل رقم: ١٨٨٩م، ص: ٤٣٣.

(٣١) ابن سراج: **فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٢م، ص: ١٠٩. الونشريسي: المعيار المعرب، ج١، ص: ١٦٦.

(٣٢) الونشريسي: **المنهج الفائق**، ص: ٢٧٩. الونشريسي: المعيار المعرب، ج٨، ص: ٣٥١.

(٣٣) ابن عبدون: **رسالة في القضاء والحسبة**، تحقيق: إليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص: ١٢.

(٣٤) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ج٢، ص: ٨٤٦.

(٣٥) ابن بشكوال: **الصلة**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري بالقاهرة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ج٢، ص: ٤٠٥.

(٣٦) نفسه، ص: ٧٦٨.

(٣٧) نفسه، ص: ٤٩٨.

(٣٨) نفسه، ص: ٥٠٣.

(٣٩) نفسه، ص: ٤٥٩.

(٤٠) نفسه، ص: ٨٠٥.

(٤١) "أفقر من قاضي القلعة الذي كانْ يَحْكَمْ بالنَّهارْ ويسْعى بالليلْ"- الزجالي: **ري الأوام**، مثل رقم: ٤٨٥،ص: ١٠٩.

(٤٢) ابن بسام: **الذخيرة**، ق٤، م١، ص: ١٨٧.

(٤٣) الونشريسي: **المنهج الفائق**، ص: ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧. والهدية من فعل أهدى الذي يقابل "munus" باللاتينية. رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد جاسم النعيمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٢م، ج٥، ص: ١٥٠.

(٤٤) النباهي: **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا (تاريخ قضاة الأندلس)**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص: ١.

(٤٥) ابن فرحون: **تبصرة الحكام**، ج١، ص: ٢٦، ٢٧.

(٤٦) التنبكتي: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم: عبد الرحمن عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط١، ١٩٨٩م، ص: ٨٣. نفسه: **كفاية المحتاج**، ج١، ص: ٨٧.

(٤٧) ابن بشكوال: **الصلة**، ج٢، ص: ٤١٠.

(٤٨) ابن فرحون: **تبصرة الحكام**، ج١، ص: ١٣.

(٤٩) الجرسيفي: **رسالة عمر بن عثمان بن العباس الجرسيفي في الحسبة**، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص: ١١٩.

(٥٠) ابن عبدون، **رسالة في القضاء**، ص: ٥، ٦.

(٥١) ابن حيان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق: محمود علي مكي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1393هـ/1973م، ص: ١٦٩.

(٥٢) ابن الخطيب: **الإحاطة**، م١، ص: ٥٢٧، ٥٢٨.

(٥٣) مؤلف مجهول: **الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة**، مخطوط الإسكوريال، مدريد، ورقة: ١٠٩٦، ورقة ١٢٥أ.

(٥٤) ابن الخطيب: **الإحاطة**، م٣- (ط١، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ص: ٢١٧.

(٥٥) ابن عبدون: **رسالة في القضاء**، ص: ٩، ١٠.

(٥٦) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، ج٢، ص: ٧٤٩، ٨٥٤. ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، م١، ص: ١٢٦. ابن بشكوال: **الصلة**، ج٢، ص: ٤٥٩، ٤٦٩، ٧٣٨، ج٣، ص: ٨٥١. ابن الزبير: **صلة الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ق٤، ص: ٤٣.

(٥٧) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، ج١، ص: ٨٧.

(٥٨) نفسه، ص: ٤٠٧. ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، م١، ص: ٥١.

(٥٩) العقباني: **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، تحقيق: علي الشنوفي،

Extrait du Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, Tome XIX, 1967,p: 17, 18.

(٦٠) ابن الخطيب: **الإحاطة**، م١، ص: ٤٣٣.

(٦١) ابن بشكوال: **الصلة**، ج٢، ص: ٦٢٩. وعن نماذج أخرى ممن رفضوا تولي القضاء، يراجع: ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، ج١، ص: ٢٨٠، ج٢، ص: ٥٠٦، ٥٣١، ٥٧٨، ٦٠٦، ٦١٧، ٦٤٩. النباهي: **المرقبة العليا**، صص: ١٢، ١٧.

(٦٢) التنبكتي: **كفاية المحتاج**، ج٢، ص: ٢٦.

(٦٣) ابن الخطيب: **الإحاطة**، م٢، (ط١، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ص:١٣٨. التنبكتي: **كفاية المحتاج**، ج٢، ص: ٢٩.

(٦٤) ابن الخطيب: **الإحاطة**، م١، ص: ٤٢١.

(٦٥) ابن بسام: **الذخيرة**- ق٢، م١، صص: ٢٦٠- ٢٦٢. وقد جاء مثل هذا في ظهير تولية القاضي موسى بن حماد من قبل السلطان المرابطي علي بن يوسف سنة ٥٢٤هـ/١١٢٩م- النباهي: م. س- ص: ٩٨.

(٦٦) ابن بسام: **الذخيرة**، ق٢، م١، صص: ٢٦٠- ٢٦٢.

(٦٧) ابن عبدون، **رسالة في القضاء**، ص: ١١.

(٦٨) نفسه، ص: ١١، ١٢.

(٦٩) نفسه، ص: ١٦.

(٧٠) نفسه، ص: ٥٤.

(٧١) ابن حيان: **المقتبس**، ص: ١٦٦.

(٧٢) ابن مرزوق: **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، تحقيق: ماريا خيسوس بغيرا، تقديم: محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١م، ص: ٢٦٨. التنبكتي: **كفاية المحتاج**، ج١، ص: ٩٥.

(٧٣) الونشريسي: **المنهج الفائق**، ص: ٢٧٩. الونشريسي: **المعيار المعرب**، ج٨، ص: ٣٥١.

(٧٤) مؤلف مجهول: **الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص: ٢٠٢.

(٧٥) ابن عبدون: **رسالة في القضاء**، ص: ٤٤.

(٧٦) نفسه، ص: ٢٥- ٢٦.

الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط بين القرنين

(٧ – ٩هـ / ١٣ – ١٥م)



عبد الكريم حساين

أستاذ باحث في تاريخ الغرب الإسلامي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة سيدي بلعباس – الجمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد الكريم حساين، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرنين (٧ – ٩هـ/ ١٣ – ١٥م).- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٩٣ – ٩٧.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

عرفت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي تطورًا هامًا، وذلك راجع أساسًا إلى اهتمام سلاطين بني زيان بمختلف القطاعات الاقتصادية كالفلاحة والصناعة والتجارة ومحاولة النهوض بها. وعلى الرغم من أهمية الموضوع الذي يؤرخ لمرحلة هامة من تاريخ المغرب الأوسط، إلا أنه لم يحظ بعناية الباحثين المتخصصين وهو الأمر الذي دفعنا للكتابة فيه محاولين إماطة اللثام عن كثير من الحقائق التاريخية المتعلقة به.

مقدمة

ضعفت قبضة دولة الموحدين إثر الهزيمة العسكرية الكبيرة التي لحقت بجيوشها في موقعة حصن العقاب في الأندلس (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م)، ونتج عن ذلك تفكك أوصالها وزوال نفوذها، وبرزت على أنقاضها ثلاث دويلات مستقلة انفرد بحكمها الولاة الذين كانوا يعملون في خدمة الموحدين، وهي: الدولة الحفصية التي استقلت بتونس وطرابلس والشرق الجزائري، الدولة الزيانية: التي انحصر نفوذها في القسم الأوسط والغربي من الجزائر، الدولة المرينية: التي فرضت سلطانها على المغرب الأقصى. ولقد نتج عن هذا الواقع الجديد أوضاعًا عامة فرضت نفسها على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المغرب العربي إبان الفترة الممتدة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين، حيث تعتبر الدولة الزيانية من أهم العصور التي شهدت ازدهارًا اقتصاديًا وتطورًا اجتماعيًا.[١]

١- الفلاحة

شكلت الفلاحة أحد أهم القطاعات التي قام عليها الاقتصاد في العهد الزياني، وقد تضافرت عناصر كثيرة لتجعل من بلاد المغرب الأوسط خلال هذا العهد بلدًا زراعيًا بامتياز، فقد كانت الإمكانيات الطبيعية للدولة الزيانية إحدى أهم العوامل التي ساهمت في غنى هذا النشاط، وجعلت منها دولة غنية فلاحيًا تمون نفسها ذاتيًا بما تنتجه أراضيها الخصبة[٢] خاصةً السهلية منها. وقد أشار الحسن الوزان إلى مدى خصوبة أراضي المناطق الساحلية وغناها بقوله: "السهول القريبة من الساحل منتجة جدًا نظرًا لخصوبتها، والجهة المجاورة لتلمسان كلها سهل مع بعض المفازات، غير أن الأماكن بها زاهرة والبقعة خصبة."[٣] كما وصف يحي بن خلدون هذه المناطق بقوله "أنها اعدل الأراضي مزاجًا وأفضلها نتاجًا ما بين افريقية والسوس الأدنى إلى المغرب الأقصى."[٤]

وبما أن التربة الخصبة تعد أهم العناصر المتحكمة في الإنتاج الفلاحي بكل أشكاله الزراعية والنباتية، فإن الاستغلال الزراعي في هذه السهول كان يستثمر بهدف الحصول على محاصيل زراعية ومنتجات مختلفة، ذلك أن الرغبات الاستهلاكية عند فئات المجتمع كانت متباينة، لذلك كان المنتجون يبذلون قصارى جهودهم

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

للحصول على أحسن مردودية. لقد كانت منتجات هذه السهول تلبي حاجيات سكان الدولة الزيانية التي بلغ عددهم أكثر من مائة ألف نسمة،[٥] غير أن هذه المساحات الخصبة كانت تتضاءل جنوبًا، حيث يمتد إقليم الجنوب المنحصر بين سلسلة الأطلس التلي والصحراوي.

كانت عملية استغلال الأرض من قبل الفلاح أو المزارع تستلزم القيام ببعض أعمال التهيئة لتؤدي الاستغلالية وظيفتها الإنتاجية على أكمل وجه وتختلف أهمية تلك الأعمال باختلاف أنواع المنتجات المراد الحصول عليها فإذا تعلق الأمر بأحد أصناف الحبوب فان المساحة المراد استثمارها لا تحتاج عموماً إلى أعمال تهيئة كبرى، أما إذا كان يراد غرسها بأنواع من الخضروات أو الكروم أو الأشجار المثمرة، فإنها على العكس من ذلك تحتاج إلى جهد كبير وإمكانيات مادية وتقنية لقلب تربتها وتسويتها وربطها بالمصدر الذي سيزودها بالمياه. لقد بذل المنتجون في العهد الزياني قصار جهودهم لاستغلال التربة وتجاوز كل المعوقات للحصول على أفضل مردودية، وإنتاج وفير،[٦] وكان كل ذلك مرتبط أساسًا بالأمن والاستقرار السياسي ذلك إن وضعية الرخاء هذه سرعان ما تتلاشى بعوامل كانت أقوى من أي تدبير أو إجراء لتحسين الوضع، فحالات الحرب، والحصار، والاضطرابات السياسية التي عرفتها الدولة الزيانية كانت تحدث تراجعًا في عملية الإنتاج، وكان أشدها ما حدث سنة ٦٩٨هـ/١٢٩٨م من حصار بني مرين لعاصمتها الذي استمر إلى غاية ٧٠٦هـ/١٣٠٦م. وكذلك حصار سنة ٧٣٢هـ/١٣٣١م إلى غاية سنة٧٣٧ هـ/١٣٣٦م، ثم الاضطراب الداخلي داخل البيت الزياني الذي نجم عن الصراع بين أبي تاشفين وأبيه أبي حمو الثاني ابتداءً من سنة ٧٨٠ هـ/١٣٧٨م وما تخلل ذلك من اجتياح قوات بني مرين لتلمسان وباقي المناطق الزيانية.[٧]

في حين ساهم عامل آخر في تراجع النشاط الفلاحي خلال العهد الزياني وحدد قدر الإنتاجية وهو عامل المناخ، لقد كانت المناطق الزيانية تتعرض لفترات جفاف حادة لا تكون في فصل الصيف فحسب، فندرة الأمطار في فصولها المعهودة للتساقط، وتواصلها على هذا الحال لفترة طويلة يؤدي إلى حدوث قحط رهيب تتبعه في الغالب المجاعات والأوبئة الفتاكة، في سنة ٧٧٦هـ/١٣٧٤م سجلت حالة قحط كبيرة لم ير الناس فيها الماء،[٨] وكان العبدري الذي زار تلمسان سنة ٦٨٨هـ/١٢٨٩م أشار إلى سوء أحوالها الاقتصادية جراء حالات القحط المستمرة التي تعرضت لها في قوله: "ثم وصلنا إلى مدينة تلمسان فوجدناها بلدا حلت به زمانة الزمان، وأحلت به حوادث الحدثان، فلم تبق به علالة، ولا تبصر في أرجائه للظمئان بلالة، وقد شاهدت جمعًا من الحجاج ينيفون على الألف وردوها فوقفوا إلى ملكها".[٩]

كانت الزراعة التي يمارسها فلاحو الدولة الزيانية بالمغرب الأوسط زراعة مختلطة أو متعددة (Polyculture) جمعت بين الزراعة والغراسة والبستنة، فشملت بذلك مختلف أنواع الحبوب والقطاني والأشجار المثمرة وأضاف الخضروات والبقول، فضلاً عن منتوجات أخرى كالقطن كما أنها كانت زراعة مكثفة (Culture Intensive) فرضت استغلال جميع المساحات الصالحة للزراعة بهدف الحصول على منتجات مختلفة وكافية لتلبية الحاجات.[١٠] لقد أدى اتساع رقعة الدولة الزيانية وتنوع أقاليمها إلى غناها من الناحية الطبيعية وانعكس ذلك على المردود الفلاحي، فابن حوقل الذي مر على تلمسان أثناء رحلته التي بدأها سنة ٣٣١هـ/٩٤٢م ذكر بأن "غلتها عظيمة ومزارعها كثيرة"،[١١] وذكر صاحب الاستبصار الذي عاش في القرن ٦هـ/١٢م بأنها كثيرة الخصب والثمار والجوز بها كثير. كما ذكر البكري الذي ابتدأ رحلته سنة ٦٦٨هـ/١٢٨٩م بأن "دار البلد كله مغروس بالكرم وأنواع الثمار.[١٢]

وكذلك ذكر الحسن الوزان "أن في خارج تلمسان ممتلكات هائلة فيها دور جميلة للغاية ينعم المدنيون بسكناها في الصيف حيث الكروم المغروسة الممتازة تنتج أعنابها من كل لون طيب المذاق جدًا، وأنواع الكرز التي لو رأى لها مثيلاً في جهة أخرى، والتين الشديد الحلاوة، والخيار وغيرها من الفواكه المختلفة".[١٣] وهذا دون نسيان ما أورده عبد الرحمن بن خلدون عن أهم المنتجات الفلاحية في تلمسان كالفول، والكرنب، والخس، واللفت، والقثاء، والفقوس، والخيار، والبطيخ، والتين، والإجاص،[١٤] وكانت سهول المناطق المجاورة لمدينة تلمسان تشتهر بزراعة الحبوب كسهول تفسرة، وسهول تسالة، وحسب الوزان فإن إنتاج تسالة من الحبوب يكفي وحده أن يزود تلمسان بما تحتاجه نتيجة لوفرة الإنتاج فيه[١٥].

٢- الصناعة

عرفت الصناعة تطورًا هامًا وملحوظًا في العهد الزياني في المغرب الأوسط، فقد انتشرت عدة صناعات تقوم بالأساس على النشاط اليدوي التقليدي كصناعة الجلود، وصناعة الأقمشة، وصناعة الألبسة، وصناعة لوازم المراكب من السفن والخيل والجمال، وصناعة الأدوات المنزلية الخزفية والزجاجية، والأنابيب الخشبية، كما عرفت بنوع من الصناعات التي تعتمد على المعادن كصناعة العملة، وصناعة الحُلي، وصناعة الأسلحة والمسامير، والأدوات الفلاحية.[١٦] وكان يشتغل بهذا النشاط عدد معتبر من الحرفيين الذين ينشطون بكثرة في المدن، وقد كانت ملكيات الورش المهنية والوحدات الصناعية لعائلة واحدة مثلما هو الحال بالنسبة لعائلة أبي زيد النجار الذي كان يملك ورش صناعية لغزل الصوف ونسيجه و بيعه لمختلف الأقطار، وقد كانت للجد الخامس أبي عبد الله محمد صاحب كتاب "فهرس الرصاع" ورشة صناعية في تلمسان، كان فيها يتفنن في ترصيع مصنوعاته.[١٧]

وقد كانت بعض الصناعات الأخرى تجد مكانها في البوادي والأرياف كصناعة الزرابي، وصناعة الأدوات الفخارية التي كانت تستقطب اليد العاملة الحرفية النسائية منها خاصة.[١٨] وقد كانت

حركة التصنيع تعتمد بالأساس على المواد الطبيعية الخام النباتية منها والحيوانية، كالدوم، والسعف، والحلفاء، الصوف، القطن، جلود الحيوانات وعلى المعادن كالذهب والفضة، الحديد، الزئبق. وقد أشار الحسن الوزان إلى مناجم الحديد بمنطقة تفسرة التي تبعد عن تلمسان بنحو خمسة عشر ميلاً، وبيعه بمدينة تلمسان للحدادين الذين يقيمون بصهره ومعالجته ثم تضيعه،[١٩] كما أشار البكري إلى توفر معدن الزئبق و الحديد بالجبل الواقع بمدينة أرزيو، غير أن إمكانيات استغلال الحديد ظلت ضئيلة لا يتعدى تضيع الأدوات الحرفية الصغيرة.[٢٠]

وقد كان أبو حمو موسى الثاني مهتمًا بالصناعة، ويشجع أصحابها على احترافها بل وضعهم في مرتبة الأشراف والفقهاء، وقد قام بتشييد دار الصناعة سنة ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م استقطب لها الصناع على اختلاف مشاربهم، وكان العمل بها نشيطًا[٢١] وقد وصف يحي بن خلدون هذه الدار بقوله: "إن دار الصنعة السعيدة، تموج بالفعلة على اختلاف أصنافهم، وتباين لغاتهم وأديانهم...... فتصطك لأصواتهم وآلاتهم الأسماع، وتجار في أحكام صنائعهم الأذهان، وتقف دون بحرهم الهائل الأبصار.....[٢٢]

٣- التجارة

كان اقتصاد الدولة الزيانية يقوم في الدرجة الثانية على النشاط التجاري الذي يعتبر أهم مورد لخزينة الدولة، حيث كان يحقق لها مردودًا كبيرًا بين ٣٠٠ ألف مثقال و٤٠٠ ألف مثقال في كل سنة،[٢٣] ومن هذا يتبن لنا أن مداخيل هذا النشاط كانت معتبرة خاصةً على مستوى موانئ مدنها الساحلية كوهران، هنين، مستغانم، تنس، برشم،[٢٤] وقد ذكر الوزان أن سفينة جنوبية (جنوة) رست في ميناء هنين بلغت رسومها التي قبضها ملوك بن زيان حوالي ١٥ ألف مثقال ذهب.[٢٥] كما كانت بعض أقاليم الدولة تحقق مداخيل معتبرة، بلغت في إقليم بني راشد حوالي ٢٥ مثقالاً،[٢٦] وفي مدينة البطحاء حوالي ٢٠ ألف مثقالاً[٢٧] هذه المداخيل كانت تأتيهم من عائداتها التجارية، وكانت تقدم لملوك بني زيان على شكل ضريبة تفرض عليهم سنويًا.[٢٨]

وقد كانت تلمسان بفضل موقعها الهام والمنطلق في نفس الوقت لطرق التجارة مُنطلقًا للبضائع القادمة من أوروبا وغيرها من البلاد المسيحية، ونتيجة للعلاقات السياسية التي كانت تربط الدولة الزيانية بأوروبا والتي غلب عليها طابع التوتر والعداء نتيجة تضامن الزيانيين مع مسلمي إسبانيا الذين كانوا في نزاع مباشر مع الصليبيين، فقد كانت لغة الحرب تتغلب على لغة السلم والتعامل التجاري.[٢٩] ولقد كانت الفترة الممتدة بين (٦٦١هـ - ١٢٦٢م/ ٦٦٣هـ - ١٢٦٤م) فترة سادها توتر حاد على مستوى حوض البحر الأبيض المتوسط من جراء تصاعد أعمال القرصنة التي استهدفت الملاحة المغربية، وذلك عقب اجتياز الجيوش المغربية تحت قيادة الملك المريني يعقوب بن عبد الحق عدوة الأندلس للجهاد، ونصرة المسلمين، وردع الصليبيين.[٣٠]

في سنة ٦٦٣هـ / ١٢٦٤ م سرعان ما عادت العلاقات التجارية ما بين العرش الأرغوني والدولة الزيانية، وفي سنة ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥م أبرمت اتفاقية تجارية بين الطرفين، وهذا ما يفسر حسب دوفورك (Dufourq) أن حركة المد والجزر بين المودة والقتال كانت على الدوام تخضع لمشيئة الظروف والمصالح لا غير.[٣١] ويذكر أن اليهود كانوا يحتلون مكانة هامة، حيث كانوا يشكلون مجموعة تجارية قائمة في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط.[٣٢] واعتبرت الدولة في المغرب الأوسط على الدوام نقطة عبور وتواصل نحو السودان، فالاتصال بين أوروبا والسودان كان يتم انطلاقًا منها، وقد كان التجار الأوروبيون يمثلون أحيانًا شركات تجارية تقيم بصفة ثابتة لا تتعدى منطقة الساحل، إذ كان اغلبهم يقيمون في المدن الساحلية، والبعض منهم يستقرون في تلمسان وبقاؤهم في موانئ الدولة كان يقتصر على المبادلات التجارية، وكانوا يفضلون المكوث في تلمسان لمراقبة القوافل التجارية القادمة من بلاد السودان وإجراء مبادلاتهم التجارية عن طريقها، وهذا ما جعل الدولة الزيانية تصبح سوقًا كبيرة لتبادل السلع والبضائع القادمة من أوروبا وبلاد السودان وجعل منها كذلك دولة مزدهرة تجاريًا.[٣٣]

ظلت المناطق الصحراوية توفر للدولة الزيانية في المغرب الأوسط مداخيل كبيرة إذ كانت على الدوام تستقطب أعدادًا متزايدة من تجار هذه الدولة التي جذبتهم تجارة الذهب التي كانت رائجة بمنطقة مالي وغانا وبلاد السودان الغربي، كما وجدوا في تجارة العبيد مكسبًا مربحًا إلى جانب بعض السلع كالعاج، وريش النعام، والشب، والبهارات التي كانت تلقى إقبالاً كبيرًا من طرف التجار الأوربيون.[٣٤] لقد راجت تجارة القوافل بين الدولة الزيانية وممالك بلاد السودان الغربي، فكان التجار يقومون برحلة تجارية مرة في السنة آخذة طريقها من تلمسان، ثم تتجه غربًا نحو فاس، ومن هناك تأخذ طريقها إلى سجلماسة في اتجاه بلاد السودان الغربي، وكانت هذه الرحلات محفوفة بالمخاطر والظروف الطبيعية القاسية كانت تزيدها صعوبة كندرة الماء والعطش، وكذلك الرياح والعواصف، وقطاع الطرق الذين كانوا يعترضون التجار ويسرقون ممتلكاتهم من البضائع، وكان ملوك بني زيان يدفعون أموالاً ويقدمون هدايا كثير للقبائل المنتشرة حول طرق القوافل المتجهة إلى الغرب وإلى الجنوب حتى يحرسها.[٣٥]

وكان العبري أثناء رحلته التي ابتدأها خلال سنة ٦٨٨هـ/١٢٨٩م قد وصف خطورة هذا الطريق قائلاً: "ولما انتهينا إلى المفازة التي في طريق تلمسان وجدنا طريقها منقطعًا مخوفًا لا تسلكه الجموع الوافرة إلا على حال حذر واستعداد وتلك المفازة ... من أضر بقاع الأرض على المسافر لأن المجاورين لها من أضع خلق الله وأشدهم إذاية لا يسلم منهم صالح ولا طالح ولا يمكن أن يجوز عليهم إلا مستعد."[٣٦] ورغم الصعوبات التي واجهت التجار الناقلين، إلا أن السلع كانت تعرف طريقها إلى تلمسان حتى أصبحت هذه المدينة مركزًا تجاريًا يحاكي ما كانت عليه مدينة سجلماسة وفاس من

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ازدهار اقتصادي. لكن سرعان ما فقدت الدولة الزيانية في أواخر عهودها مكانتها التي جعلت منها محطة عبور للقوافل التجارية، ومحطة شحن وتفريغ لمختلف السلع القادمة من بلاد السودان والمشرق وأوروبا ومن المغرب أيضًا.[٣٧] لقد تقلصت مكانة الدولة الزيانية كقطب تجاري ابتداءً من القرن الرابع عشر للميلاد، ويعود ذلك إلى تخلي التجار والرحالة عن طريق السودان سجلماسة تلمسان.

٤- فئات المجتمع

إن الباحث لفئات المجتمع الجزائري خلال العهد الزياني يجد صعوبة كبيرة من الناحية المنهجية أو من الناحية التاريخية لغياب الأسس التي يقوم عليها المجتمع الطبقي من جهة وسكوت المصادر الإسلامية عن تزويدنا ببنية المجتمعات الإسلامية في العصر الوسيط، ورغم ذلك يمكن القول أن المجتمع في عهد الدولة الزيانية في المغرب الأوسط كان يخضع للتقسيم الفئوي كطبقة الحواضر الإسلامية برغم من أن عقيدتنا السمحة تنبذ هذا التصنيف وتدعو إلى أن يكون أفراد المجتمع الإسلامي متساوين. لقد أفرزت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية فئات اجتماعية في المجتمع الزياني التي يمكن تقسيمها إلى:

٤/أ - فئة الحكام:

والمقصود بها الفئة العليا في المجتمع كالسلاطين والأمراء من بني زيان، والوزراء وكتاب الدوارين، وقادة الجيش، وكان هؤلاء أكثر شرائح المجتمع استفادة من الدولة بحكم وظائفهم في تسيير دواليب الحكم.[٣٨] وظلت هذه الفئة تعيش حياة مترفة بحكم موقعها في جهاز الدولة، وكانت تحظى بامتيازات خاصة، إضافة إلى ذلك كان بعض الموظفين كالقضاء، والفتيا، والخطابة، والجباية، والحسبة ضمن هذه الفئة بحكم احتكاكهم اليومي بالسلطات، وقد كانت الدولة تقدم لهم المساعدات وتمنح لهم المنح المالية، وإذا كانت هذه الإسهامات تقوم بها الدولة فهي نفسها تعمل على إنهائها.[٣٩]

٤/ب- فئة أصحاب الفكر وكبار التجار:

وتتكون هذه الفئة من الفقهاء والعلماء والأدباء، وقد ظهروا على اختلاف مشاربهم في بلاد المغرب الأوسط لحاجة دولة بني زيان لخدمتهم، وقد نالوا تكريمًا عظيمًا من قبل السلاطين بني زيان، وقد تولوا بعضهم مسؤوليات كبرى في جهاز الدولة، ومن أبرزهم الفقيه أبو بكر ابن عبد الله بن داود بن الخطاب الغافقي، والفقيه عبدون الحباك الذي كانت له خبرة في الميادين المالية والإدارية.[٤٠] ويمكن أن نصنف ضمن هذه الفئة، التجار الكبار وأرباب الحرف وأصحاب رؤوس الأموال الكبيرة، والقوافل التجارية التي تنتقل باستمرار بين مناطق الإنتاج ومناطق الاستهلاك، وقد احتلت هذه الفئة مكانة مرموقة في المجتمع، ولم تشر المصادر الزيانية إلى علاقة هؤلاء التجار بالسلطة الحاكمة والمصالح المشتركة التي تجمع بينها، وكان هؤلاء التجار يشتهرون بلباسهم الجميل.[٤١]

٤/ج- فئة الصناع:

والمقصود بهم أصحاب المهن من سكان المدن وأصحاب الحرف الذين تميزوا بالنشاط والمهارة في إتقان صناعتهم ومنتجاتهم الحرفية التقليدية، تلك التي عرفت ازدهارًا كبيرًا في العهد الزياني في المغرب الأوسط، وكان أرباب الصناعة يعيشون عيشة ميسورة وراقية بسبب الرواتب المرتفعة والأرباح العالية التي كانوا يتلقونها من أعمالهم حتى وصفهم الحسن الوزان في قوله: "والصناع أناس أقوياء يعيشون في هناء ومتعة ويحبون التمتع بالحياة، ويلبسون لباسًا جميلاً كالتجار..." وهذا دليل على أنهم كانوا يعيشون حياة تنم بالسعة واليسر".[٤٢]

خاتمة

يتضح مما سبق؛ أن الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط الزياني قد عرفت تطورًا ملموسًا، وذلك راجع بالأساس إلى الإمكانيات الكبيرة التي وفرتها الدولة الزيانية في المغرب الأوسط خلال هذه الفترة، زد على ذلك إمكانياتها الطبيعية، وعناية سكانها بمختلف الأنشطة الاقتصادية، فازدهرت الزراعة وكثر إنتاجها، وتنوعت الصناعة، ونشطت التجارة الداخلية والخارجية.

الهوامش:

(١) ابن الأحمر، **تاريخ الدولة الزيانية بتلمسان**، تقديم وتحقيق وتعليق هاني سلامة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠١. مقدمة المحقق ص ٣ – ١٠.

(٢) بن عميرة لطيفة، **الأوضاع الاقتصادية في الإمارة الزيانية**، محلية الدراسات التاريخية جامعة الجزائر، العدد٨ السنة ١٩٩٣/١٩٩٤، ص ٧٠ - ٧١.

(٣) الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢ ج٢. ص١٠.

(٤) يحي بن خلدون، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بمي عبد الواد**، تحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية ، الجزائر ١٩٨٠.ج١ ص٨٤.

(٥) اندري برنيان، اندري نوتشي، ايف لاكوست، **الجزائر بين الماضي والحاضر**، ترجمة اسطمبولي رابحو منصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٤، ص١١٤.

(٦) بطيب الهوارية، **السوق في الدولة الزيامية(٦٤٦هـ١٢٤٨م/٩٥٢هـ١٥٤٥م)**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير (مرقونة) قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣.

(٧) عبد العزيز فيلالي، **تلمسان في العهد الزياني**، دار موفم للنشر والتوزيع، الجزائر ٢٠٠٢، ج١ ص٢٥٤.

(٨) بلعربي خالد، **الأوبئة والمجاعات تلمسان في العهد الزياني**، دورية كان التاريخية، العدد (٥) دار ناشري للنشر، الكويت ٢٠١٠.

(٩) العبدري، **الرحلة المغربية**، تحقيق أحمد بن جدو، نشر كلية الآداب الجزائرية، ص ٩.

(١٠)محمد حسن، **أصناف الإنتاج الزراعي بإفريقية من القرن ٦هـ/١٢م إلى القرن ٩هـ/١٥م**، ضمن كتاب: **الفلاحة والتقنيات الفلاحية بالعالم الإسلامي في العصر الوسيط**، منشورات، عكاظ ٢٠١١. ص ٢٦٩.

(١١)ابن حوقل، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ص ٨٨.

(١٢)مؤلف مجهول، **الاستبصار في عجائب الأبصار**، تحقيق سعد زغلول، دار النشر المغربية الدار البيضاء ١٩٨٥، ص ١٧٦.

(١٣)الحسن الوزان، المصدر السابق، ج٢، ص٢٠.

(١٤)عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١ ١٩٩٢. ج٧ ص ١١٣.

(١٥)الحسن الوزان، المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤.

(16) Attallah dhina, le royaume abde loudide à l'époque d'Abou Amou moussa 1er et Abou tachfin 1er o p u Alger 1985. P.145.

(١٧)عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق ج١، ص ٢٢٠.

(١٨) بطيب الهوارية، المرجع السابق، ص ١٤.

(١٩)الحسن الوزان، المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤.

(٢٠)البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مكتبة المثنى ببغداد، العراق ١٨٥٧، ص ٧٠.

(٢١)عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق ج٢، ص٢٢١.

(٢٢) يحي بن خلدون، المصدر السابق ج٢، ص١٦١.

(٢٣)الحسن الوزان، المصدر السابق ج٢، ص ٢٣.

(24) Dufourcq hespagne, catalane et le Maghreb au xiii et xiv siècle p. u. f fiance paris 1966. p 134.

(٢٥)الحسن الوزان، المصدر السابق ج٢، ص ١٥.

(٢٦)نفسه ج٢، ص٢٧.

(٢٧)نفسه ج٢، ص٢٨.

(٢٨)نفسه ج٢، ص٢٨.

(29) Dufoucq, op.cit. P. 147.

(30) ibid. P. 147.

(31) ibid. P. 147.

(٣٢)عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق ج١، ص ٢٢٢.

(٣٣) بطيب الهوارية، المرجع السابق، ص٩.

(٣٤)لطيفة بن عميرة، **الرحلة التجارية بين تلمسان وممالك بلاد السودان الغربي**، مجلة المؤرخ/ العدد (٥) جوان ٢٠١٠، دار الكرامة للطباعة والنشر الجزائر.

(٣٥)نفسه، ص ٨٧ – ٩١.

(٣٦)العبدري، المصدر السابق، ص٨.

(37) Atallah Dhina, op.cit. P.157 .

(٣٨)عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق ج١، ص٢١٢.

(٣٩)بلعربي خالد، **الدولة الزيانية في عهد يغمراسن**، دراسة تاريخية وحضارية، دار الريان للنشر والتوزيع تلمسان ديسمبر٢٠٠٥. ص ٢٠٨.

(٤٠)يحي بن خلدون، **بغية الرواد**، ص ١٢٥.

(٤١)بلعربي خالد، المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٤٢)الحسن الوزان، المصدر السابق ج٢، ص ٢١.

المشروع السياسي للخليفة عثمان بن عفان ومعارضات الصحابة والقرّاء



فريد فوغالية

ماجستير التاريخ الإسلامي "التاريخ الوسيط"

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة – جمهورية الجزائرية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

فريد فوغالية، المشروع السياسي للخليفة عثمان بن عفان ومعارضات الصحابة والقُرّاء.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ٩٨ – ١٠٥.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص

تغيرت نظرة الخليفة عثمان بن عفان‌ﷺ لمؤسسة الخلافة ودورها عن نظرة سابقيه أبي بكرﷺ، وعمرﷺ، فبعدما كان هذان الأخيران ينظران إلى نفسيهما على أنهما خلفاء للنبيﷺ في تولي شؤون المسلمين، أصبح عثمان بن عفانﷺ ينظر إلى نفسه أنه خليفة لله في أرضه وعلى عباده، أي أنه يحكم بتفويض من الله، كما أنه عمل على جعل الخلافة مؤسسة سُلطوية مستقلة بذاتها عن منظومة الأعراف القبلية للمشيخة والرئاسة، وأسمى من الشرعية التاريخية للصحابة. وقد اتخذ عثمانﷺ في سبيل تحقيق مشروعه هذا عدة إجراءات، تمثلت في رفع البيت الأموي إلى الواجهة السياسية للدولة عن طريق تخصيصه بالولايات والأعمال، والعمل على ترسيخ المراكز السياسية والمالية لأهل السابقة في الأمصار المفتوحة للحد من نفوذ القبائل فيها. إن الفلسفة السياسية للخليفة عثمانﷺ والتي جعلت منه خليفة لله في أرضه، ونظرته للمال أنه مالٌ لله يفعل فيه ما يشاء، قد أدت إلى خلق فجوة بينه وبين الصحابة وجمهور القبائل، خاصةً في الأمصار، والذين رأوا في سياسته هذه نزوعًا نحو المَلَكية الأُسروية، وسيطلقون عقيرتهم بالطعن على عثمانﷺ وولاته، وسينتج عن ذلك صدام تناحري بين الخليفة ومعارضيه من القبائل فيما عرف بـ «الفتنة»، والتي أدت إلى مقتل الخليفة عثمانﷺ سنة ٣٥هـ/٦٥٥م.

مقدمة

مع وفاة الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب ﷺ سوف تنهار سياسة الضبط والشدة التي اعتمدها، والتي دفعته إلى محاسبة عماله محاسبة مالية دقيقة،[١] كما حَجَر على صحابة الرسولﷺ ومنعهم الخروج والانسياح في الأمصار، فقال: "إني آخذ بحلاقيم قريش على أفواه هذه الحرة، لاتخرجوا فتسللوا بالناس يمينًا وشمالاً".[٢] وكانت مرجعيته في سياسته هذه أن الأمة تتكون من جماعة من المتساوين، الذين لا فوارق بينهم إلا السابقة في الإسلام، ولا سُلطان عليهم إلا سلطان الله، وإمامهم فرد منهم، وهو نموذج في حُسن القيام على مصالحهم، أما الإمارة فهي في رأيه ليست سيادة ومُلك، وإنما هي استمرارية لتلك المدرسة التي أرساها الرسولﷺ، وتابعه عليها خليفته أبابكرﷺ.[٣]

وقد فرضت الظروف التي ترك عليها عمر بن الخطابﷺ أمة محمد ﷺ أن لا تكون مبايعة الخليفة الجديد مسألة اختيار بين شخصيات فحسب، بل إن المرشحين الستة أعضاء الشورى، كانوا من كبار وجوه قريش، ومن أئمة المسلمين، ومن كبار الصحابة، ومن أشرف وأَخْيَر أهل الفضل والسابقة والقدم في الإسلام.[٤] ثم هُمُ الذين توفي الرسولﷺ وهو راض عنهم، إذن فاختيار الخليفة الجديد سيكون مِن قِبَل الصحابة، ومن قِبَل المهاجرين المكيين على وجه التحديد.

إن رغبة قريش في التخلص من سياسة عمرﷺ المتشددة إزاءها سوف تدفعها إلى الضغط من أجل الحؤول دون وصول عمر ثان

لحكم المسلمين، لهذا سيكون عثمان بن عفان‎ﷺ الشخصية التوافقية التي سيؤول إليها أمر أمة محمدﷺ، لأنه "...أحب إلى قريش من عمر"[٥]، وكان الشرط في توليته هو السَّير "...بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر."[٦] وهو ما وافق عليه، وسيكون القرآن، وسنة النبيﷺ، وسيرة الخليفتين الأولين، هي المرجعية التي سيحتكم إليها كل من الخليفة عثمان ﷺ، وكل الذين عارضوا سياسته، وحاصروا دار إمارته وقتلوه سنة ٣٥هـ/٦٥٥م.

فما هي السياسة التي إتبعها عثمان ﷺ في خلافته؟

إن الهدف النهائي لسياسة الخليفة عثمان بن عفان ﷺ هو رفع مؤسسة الخلافة وجعلها مؤسسة مستقلة بذاتها عن المنظومة العرفية القبلية واعتباراتها[٧]، وتعتبر السياسة المالية من أهم الجوانب في السياسة الجديدة التي اتبعها عثمان ﷺ، وهي التي جعلت للخليفة الحق في التصرف في بيت المال، وتخصيص أهل بيته بالمنح، باعتبار أن هذا المال هو "مال الله" والخليفة هو "خليفة الله" على أرضه وعلى عباده.

ترد في المصادر إشارات عديدة لسخاء عثمان ﷺ وإنفاقه من بيت المال على أقاربه وأهل بيته، فقد منح مروان بن الحكم خُمس غنائم أفريقية سنة ٢٧هـ/٦٤٨م،[٨] ولما زَوَّج ابنته من عبد الله بن خالد بن أسيد أمر له بستمائة ألف درهم، وكتب إلى عبد الله بن عامر أن يدفعها له من بيت مال البصرة،[٩] كما وهب إبل الصدقة للحارث بن الحكم بن أبي العاص،[١٠] ولما أتى الحكم بن أبي العاص بصدقات قضاعة - وكان قد ولاه جبايتها- البالغة ثلاثمائة ألف درهم وهبها له عثمان،[١١] كما حَلَّى بعض أهل بيته من حلي محفوظة في بيت المال.[١٢] من هنا تتضح نظرة الخليفة لأموال الفيء، فعثمان لم يكن يرى في نفسه إمامًا للمسلمين فحسب، بل كان ينظر إلى نفسه أنه خليفة لله في أرضه وعلى عباده، لأن الخلافة قميص قَمَّصَه الله أياها،[١٣] وبما أن تسيير الشؤون السياسية والإدارية للدولة كان بيده، فإن ذلك يمنحه حرية التصرف في تلك الأموال كيف يشاء.

لم تكن سياسته هذه لتمر دون معارضة الصحابة الذين رأوا فيها خروجًا عن سنة أبي بكر وعمر اللَّذين مَنعا أَنْفُسهما وأهلهما هذه الأموال.[١٤] ويتضح من رواية للبلاذري(ت٢٧٩هـ/٨٩٢م) اختلاف نظرة عثمانﷺ لأموال الفيء ولبيت المال عمومًا ونظرة الصحابة، ذلك أن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود خازن بيت مال الكوفة، أقرض الوليد بن عقبة عاملها من بيت المال، ثم اقتضاه أياه، فكتب الوليد في ذلك إلى عثمانﷺ، الذي كتب إلى ابن مسعود: "إنما أنت خازن لنا فلا تَعرض للوليد فيما أخذ من المال، فطرح ابن مسعود المفاتيح وقال: كنت أَظُنُّني خازنا للمسلمين، فأما إذا كنت خازنًا لكم فلا حاجة لي في ذلك."[١٥] فالخليفة إذاً يجعل من بيت مال المسلمين بيت مال خاص به يتصرف فيه كما يشاء.

تطور الخلافة لتصبح مؤسسة مستقلة بذاتها

إن الخلافة في نظر الخليفة عثمانﷺ هي تكليف من الله عز وجل، واختيار منه لقيادة أمة محمد ﷺ، إنها كرامة خصه الله بها دون سائر عباده، وبما أنه لم يُحْدِث في أيامه ما يُثير سخط الله وما يُعارض القرآن وسنة النبي فإنه ليس من حق أي أحد أن يطلب منه اعتزال هذا الأمر طوعًا أو كرهًا[١٦]، لذلك خاطب الثوار المحاصرين لداره: "أمَّا أن أتبرَّأ من الإمارة، فإن تصلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من أمر الله عز وجل وخلافته"[١٧]. يتضح من رواية للطبري لحوار دار بين عثمانﷺ ومُحاصريه نظرة كل طرف لمنصب الخلافة وشروط التولية والعزل، قال عثمان: "...أما قولكم: تخلع نفسك، فلا أنزع قميصا قَمَّصَنِيه الله عز وجل، وأكرمني به، وخَصَّني به على غيري، ولكني أتوب وأنزع ولا أعود لشيء عَابَهُ المسلمون... قالوا: ...كيف نقبل توبتك وقد بَلونا منك أنك لا تعطي من نفسك التوبة من ذنب إلا عدت إليه، فلسنا منصرفين حتى نعزلك ونستبدل بك..."[١٨].

إذن ما يستطيع عثمانﷺ أن يمنحه لمعارضيه هو التوبة عما يقول المسلمون أنه أَحْدَثَهُ في خلافته، التوبة عما يثير سخطهم، إنه لا يعترف بحق الرَّعية في عزل خليفتهم الذي يحكم بتفويض من الله، بأمور أنكروها هم عليه، وليست هي من سخط الله في شيء، هنا يحتدم الصراع بين منطق القبيلة ومنطق الدولة، منطق القبيلة في عزل الشيخ أو الرئيس إذا "غَيَّرَ وبَدَّل"، واستبداله برئيس آخر يرضون عنه، ويكون من اختيارهم، أما منطق الدولة لدى الخليفة عثمانﷺ فيرى أن الخلافة أعلى وأسمى مما يظنه هؤلاء، لذلك فهو يرفض أي نقاش أو مساومة حول صلاحيات منصبه، الذي هو خلافة لله عز وجل في أرضه وعلى عباده، وأمر منه لا يحل له التبرأ منه أو اعتزاله[١٩]، وهذا هو جوهر خلافة عثمانﷺ. فالخطة السياسية الجديدة التي اتبعها الخليفة عثمان بن عفان تقوم على أخذ المبادرة وعدم تركها بِيَد رجال القبائل في الأمصار المفتوحة، والاكتفاء بمنح اعترافه الرسمي بقراراتهم[٢٠]، إنه يؤكد على حق الخليفة في الاستفراد والاستقلال في البَت في شؤون الأمة ومصالحها، كان السؤال النِّزَاعي الأساسي هو: مَن عليه أن يَتَّبِع مَن، الخليفةُ القبائل، أم القبائلُ الخليفة؟ كان موقف عثمانﷺ النظري والعملي واضحًا لا التباس فيه، كان يرى أنه ليس من حق الرؤساء القبليين التدخل في شؤون الخلافة طالما أن أجرهم على فتوحاتهم يصلهم دون نقصان.[٢١]

إن عثمانﷺ وفي سبيل تحقيق سياسته، وبهدف التأكيد على أنه صاحب القرار فيما يخص الشؤون والمصالح العامة للدولة، سوف يلجأ إلى وسائل أكثر حِدَّةً وتطرفا، تجعل من ممارسات القمع والقهر تتطور تدريجيًا لتصبح "كجزء عضوي من عمل ووظيفة الطاقم الإداري للأمة".[٢٢] لما اجتمع الخليفة بولاته وشاورهم فيما يصنع بعد أن كَثُرت أراجيف الناس بهم، كان قراره أن "...أمرهم بالتضييق على من قِبَلِهم، وأمرهم بِتَجْمير الناس في البعوث، وعزم

على تحريم أُعْطِياتهم لِيُطيعوه ويحتاجوا إليه".[٢٣] ولن يكتفي عثمانﷺ بذلك بل إن إجراءاته التعسفية سوف تطال بعضًا من كبار الصحابة الذين عارضوا سياسته، فقد نفى أباذر الغفاري إلى الرَّبَذَة[٢٤]، كما ضرب عمار بن ياسر حتى غشي عليه عندما عارض سياسة عثمانﷺ في منح أهل بيته العطايا من بيت المال[٢٥]، وعمل على نفيه هو الآخر ما أثار استنكار الصحابة[٢٦]. وهكذا فإن عثمانﷺ يؤكد من خلال هذه الإجراءات أن خلافته ليست أعلى وأسمى من منظومة الأعراف القَبَلية للإمارة والمَشيخة فحسب، بل إن مرتبته فوق مرتبة الصحابة أنفسهم، وأن سلطته التي منحه الله أياها باعتباره خليفة عنه هي أعلى من شرعيتهم التاريخية باعتبارهم أهل السابقة والقدم في الإسلام، وأئمة المسلمين، لكن إجراءاته هذه سوف تؤدي إلى خلق فجوة بين عثمان والصحابة الذين رفعوا لواء المعارضة ضد سياسته.

تفضيل عثمانﷺ لأهل بيته في التولية

أدرك الخليفة عثمان بن عفانﷺ أنه لتحقيق مشروعه السياسي الرَّامي لجعل مؤسسة الخلافة سلطة مستقلة بذاتها ومنفصلة عن أي اعتبارات قَبَلية للمشيخة والرئاسة، وبهدف إبقاء جمهور القبائل تحت زعامة النخبة القرشية المكية، والأموية تحديدًا، سوف يتخذ سلسلة من الإجراءات التي رفعت أفرادًا من البيت الأموي إلى الواجهة السياسية للدولة، ففي سنة٢٥هـ/٦٤٦م عزل سعد بن أبي وقاص عن الكوفة وعَين مكانه الوليد بن عقبة بن أبي مُعَيْط أخوه لأمه،[٢٧] وفي سنة٢٧هـ/٦٤٨م عزل عمرو بن العاص عن ولاية مصر واستعمل عليها عبد الله بن سعد بن أبي سرح،[٢٨] وهو أخو عثمان من الرضاعة،[٢٩] وفي سنة٢٩هـ / ٦٥٠م عزل أبا موسى الأشعري عن ولاية البصرة واستعمل عليها عبد الله بن عامر بن كُرَيْز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس وهو ابن خال عثمان،[٣٠] وفي سنة٣٠هـ/٦٥١م عزل عثمان الوليد بن عقبة عن ولاية الكوفة وعين مكانه سعيد بن العاص،[٣١] كما أنه جعل مروان بن الحكم كاتبًا له.[٣٢]

اتخاذ عثمانﷺ أفرادًا من عشيرته ولاة على الأقاليم، وجعلهم خاصة له دون بقية الصحابة، يؤكد على أنه لم يكن ينظر إلى السَّابقة في الإسلام كقاعدة وأساس للتولية، بل كان يعمل على تشكيل دائرة ثقة خاصةً حوله مُكَوَّنة من أكْفأ عناصر بني أمية، وجعلهم مستشارين له على حساب شخصيات صحابية كبيرة على غرار علي وطلحة والزبير... وغيرهم.[٣٣] لكن هؤلاء الولاة الذين عَيَّنهم كانوا ذوي خبرة معتبرة في شؤون الإدارة والحكم، كما أنه كان يستطيع أن يثق فيهم، ويَستند إليهم في تحقيق الهدف النهائي لسياسته وهو تعزيز مركز "أمير المؤمنين" أمام القيادات القبلية الأخرى خاصة في الأمصار المفتوحة.[٣٤] إن سياسة التولية العثمانية هذه لم تكن نتيجة لتعاطف عثمان مع بِطانته وأهل بيته، بل كانت نتيجة لقناعة الخليفة أن تطبيق المواقف السياسية العامة التي يتبناها أمر لا يمكن له أن يَنْعَقِد بالتعاون مع الشخصيات الصحابية التي حملت نظام ديوان عمر بن الخطابﷺ وساهمت في صياغته وتطبيقه، فاستبدال الأشخاص كان نتيجة لِتَبَدُل المواقف، خاصة أن عثمانﷺ كان يرى أن التولية والعزل من صميم اختصاصاته كخليفة للمسلمين وليس من حق أي شخص مهما بلغ مركزه وعَظُم بلاءه في الإسلام التدخل فيها،[٣٥] لذلك نراه لايتوانى في التنكيل ببعض كبار الصحابة الذين عارضوا سياسته.

الكوفة: العودة إلى التراتبية والهرمية

بعد عزل الوليد بن عقبة عن ولاية الكوفة (٣٠هـ/٦٥١م) - وهو ناتج أساسًا عن رفض الكوفيين لسلوكه الشخصي المُسْتَهتِر بضوابط الشرع- ولَّاها الخليفة عثمان بن عفان سعيد بن العاص، الذي بمجرد وصوله قام بحركة رمزية تمثلت بغسل المنبر قائلاً: "إن الوليد كان نجسا رجسا"،[٣٦] ثم إنه عمل على الاستعلام عن أحوال الكوفة وأهلها، وكتب إلى عثمانﷺ بهذا التقرير: "إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم، وغُلب أهل الشَّرف منهم، والبُيُوتات والسابقة والقدمة، والغالب على تلك البلاد رَوَادف رَدفت، وأعراب لحقت، حتى مايُنظر إلى ذي شرف وبلاء من نازلتها ولانابتها".[٣٧] يتضح من خلال هذا النص أن الكوفة كانت تعيش في هذه الفترة - نهاية ولاية الوليد بن عقبة وبداية ولاية سعيد بن العاص- حالة من الاضطراب والفوضى، وعدم الانتظام، غَذَّاها وساهم في زيادة حدتها طبيعة نازلِتها الذين ليس لهم عه بالاستقرار والتحضر، ولم تتأدب نفوسهم بآداب الاسلام، إذ كانوا - كما يقول ابن خلدون-: "جُفاة لم يستكثروا من صحبة النبيﷺ، ولا هَذَّبتهم سيرته وآدابه، ولا ارتاضوا بخلقه، مع ماكان فيهم في الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبُعد عن سكينة الإيمان".[٣٨] كما يمكن إرجاع حالة الفوضى هذه إلى سياسة الوليد "الشَّعْبَوِيَّة"[٣٩] والتي قد تكون لعبت دورًا مهما في تراجع دور أهل الشرف والسابقة أمام جموع القبائل البدوية الوافدة حديثًا.

لقد غرق أهل البيوتات والشرف والسابقة من فاتحي تلك البلاد –عدديًا- في وسط بحر من القبائل البدوية غير المنظمة، وعجزوا عن تأطير هذه الروادف واللَّواحق التي كانت خارج نفوذهم، لأنهم كانوا مَنْسيين، وشبه مُهَيْمَن عليهم من قِبَل السواد الأعظم الذي لم يكن يستند إلى المبدأ القبلي حتى ينقاد للأشراف، ولا إلى المبدأ الإسلامي القائم على مبدأ الجهاد.[٤٠] إن السياسة التي أمر عثمان واليه باتباعها في الكوفة هي رفع أهل السابقة والقدم في الإسلام، أي العودة إلى المبدأ الإسلامي الذي سَنَّهُ الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطابﷺ والقائم على مبدأ "إنزال الناس منازلهم"، لقد أمره بـ "فَفَضِّل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، ولْيَكُن من نزلها بسببهم تبعا لهم، إلاأن يكونوا تثاقلوا عن الحق".[٤١] هذا ما سَيَتَّبعه سعيد بن العاص الذي عمل على إحاطة نفسه بوجوه أهل الكوفة وأشرافها، إذ تذكر الروايات أنه كان "لا يغشاه إلا نازلة أهل الكوفة ووجوه أهل الأيام وأهل القادسية"،[٤٢] كما أدخل معهم قُرَّاء أهل الكوفة،[٤٣] والمُلاحظ أن هؤلاء القراء هم

ISSN: 2090 – 0449

الذين عارضوا ولاية الوليد بن عقبة وكانوا السبب في عزله، ويبدو أن غاية سعيد بن العاص من تقريب هذه الجماعة هو تنظيم وتأطير تلك الجموع القبلية المهاجرة حديثا إلى الكوفة، وأيضا محاولة استمالة تلك العناصر إعتقادًا منه أنها الطريقة الوحيدة لمحاصرة الفوضى التي تتخبط فيها الكوفة، خاصةً وأن تلك العناصر كانت هي الأكثر نفوذًا، والأكثر نشاطًا، لقد كان سعيد بن العاص يهدف إلى "تهدئة الخواطر"[٤٤] في الكوفة.

أراضي الصوافي بين مشروعين: مشروع الخليفة ومشروع القُرّاء

في سنة٣٠هـ/٦٥١م إتخذ الخليفة عثمان بن عفان قرارًا بالغ الأهمية والخطورة في نفس الوقت، الهدف الظاهري منه هو إعطاء من شهد عملية فتح العراق من مقاتلي القادسية وغيرهم، وعاد للاستقرار في الجزيرة حقه من أراضي الصوافي، أما الهدف المُستتر وراء هذا القرار هو ترسيخ قدم المهاجرين والأنصار في الأقاليم المفتوحة، ورفع مكانتهم السياسية والمادية بعد أن غمرتهم جحافل الروادف القبلية البدوية، التي انتقلت إلى الكوفة واستقرت بها، كان هذا القرار هو عملية مبادلة الأراضي، حيث خطب عثمان في أهل المدينة قائلاً: "يا أهل المدينة، إن الناس يَتَمَخَّضُون بالفتنة، وإني والله لأتَلَخَّصَن لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه، فيقيم معه في بلاده؟ فقام أولئك وقالوا: كيف تنقل لنا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟ فقال: نبيعها ممن شاء بما كان له بالحجاز."[٤٥] فتصورات العدالة العثمانية لم تكن ترضى أن يتساوى اللاحقون بالسابقين، والروافد بالطلائع، والمهاجرون والأنصار بالأعراب والقبائل، لقد سعى عثمان إلى تعزيز الأرضية المادية للنخبة المَدينية حتى تتمكن من المحافظة على مواقع الرئاسة في الأمة، خاصةً في الأمصار المفتوحة.[٤٦] ولم يكتف عثمان في سبيل تحقيق هذه الغاية بقرار المبادلة فقط، بل أقطع جماعة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أراضي من صوافي العراق وهم: الزبير بن العوام، سعد بن أبي وقاص، عبد الله بن مسعود، أسامة بن زيد، وخباب بن الأرت.[٤٧]

هذه خلاصة النظرة العثمانية لأراضي الصوافي في السواد، أما القراء الذين كانوا يسيطرون على إدارة أراضي الأرياف في العراق، وبالتحديد أراضي الصوافي الشاسعة،[٤٨] فإنهم كان لهم نظرتهم الخاصة لهذه الأراضي، التي كانوا يعتبرونها فيئا أفاءه الله عليهم، على اعتبار أنهم الذين فتح الله عليهم هذه البلاد، إنها أملاك خاصة بهم ولا يحق لأي كان الادعاء بحقه فيها حتى لوكان الخليفة نفسه، لذلك كان رد فعلهم على قول سعيد بن العاص: "السواد بُستان قريش"[٤٩] عنيفًا جدًا، رَدَّ مالك الأشتر النَّخعي قائلا لسعيد: "أتَزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبًا إلا أن يكون كأحدنا".[٥٠] لقد أدرك الأشتروالقراء أن عملية المبادلة أدت إلى تقلص أراضي الصوافي التي تحت أيديهم، والتي تمثل مصدر نفوذهم وقوتهم، وبالتالي تراجع إيراداتهم، فشعروا أن مصالحهم مهددة، وأن هذا الإجراء يهدد وجودهم في هذه المناطق، كما فهموا من قول سعيد السابق أن الإدارة العثمانية تلغي - أو على الأقل تُقَلِّل- دور القبائل في الفتوحات وحقها في غنائم السواد، وتجعل كل الفضل لقريش التي ولد الإسلام من رحمها، وبفضلها هدى الله هذه القبائل للإسلام، وأبناءها هم الذين قادوا حركة الفتوحات، وبالتالي لها الحق الكامل في الاستئثار بخيرات البلاد المفتوحة والاستمتاع بها. إن النظام الحاكم عندما مد يده إلى ما كان يعتبره القراء "أموالاً لهم" و"فيئًا أفاءه الله عليهم"، حينئذ فقط بدأ الاهتياج ضد حكم عثمان وولاته.

معارضات الصحابة

تَمَثَّل إرث الخليفة الثاني عمر بن الخطاب‏ﷺ في أمة هادئة مُطيعة، مُنْصَهِرة ومُنْتَظَمة في نظام قائم ومُسْتَتِب، لكن هذا الإرث يُوَلّد بصورة آلية ظاهرة تَضخُّم السلطة وتَوسُّعها، وغالبًا انحرافها، وبما أن تجربة الإسلام الأولي لم تتمكن من إقامة رقابة ما، فإن الخليفة عثمان قد أفرط في استعمال السلطة لصالحه ولصالح عائلته، لكن وبقدر ما كانت هناك رقابة ضمنية من جانب الصحابة وتراث معين، وسنة نبوية، وتشريع رباني يُسْتَنَدُ إليه، لم يكن في استطاعة الخليفة أن يذهب بعيدًا في الاستئثار بالسلطة،[٥١] لذلك فإن أول نقد يوجه لسياسة عثمان كان من قِبَل الصحابة الذين رأوا في أنفسهم "ضمير هذه الأمة" والرَّاعون لإرث النبيﷺ وخليفتيه. تذكر الروايات التاريخية أنه منذ تولي عثمان الخلافة بدأت تلوح بوادر المعارضة والرفض لسياسته، إذ كَرِه نفر من الصحابة ولايته لأنه "كان يحب قومه... وكان كثيرا ما يُوَلِّي من بني أمية من لم يكن له مع النبيﷺ."[٥٢] فتفضيل عثمان لبني أمية على الصحابة، ورفعهم فوقهم - من ناحية الولاية على الأقل- قد أوجد حالة من الاستياء لدى الصحابة، خاصةً القرشيين منهم، والذين يتخذون من قاعدة مفادها" أن الصُّحْبَة من حيث هي شرعية تاريخية كانت تتغلب على الصِّفة القبلية القرشية."[٥٣]

كان أبو ذر الغفاري من أوائل من عارضوا سياسة التولية العثمانية، فكثيرًا ماكان يُصرح مُنْتَقِدًا عثمان: "يستعمل الصبيان...ويُقَرِّب أولاد الطُّلَقاء."[٥٤] إن أباذر - ومن ورائه الصحابة- كانوا يرون أنهم أحق بتولي أمور المسلمين من بني أمية، إنهم ينظرون إلى السابقة في الإسلام ويجعلونها أساس كل تفضيل، ويرون في تولية عثمان لأقاربه، والأحداث منهم، تهميشًا وإقصاءً لهم، وهم شيوخ المسلمين، وذوي الأسنان، الذين حملوا هذا الدين على أكتافهم، ودافعوا عنه بسيوفهم، وضَحُّوا من أجله بدمائهم وأموالهم، في الوقت الذي كان بنو أمية الطلقاء وأبناء الطلقاء يحاربونه، إنهم يرفضون أن يتولى أمور المسلمين مَن كان يحاربهم في السابق. ولم يكن أبا ذر هو الوحيد من الصحابة الذي واجه عثمان برفض سياسته في التولية، فقد قال له علي وطلحة والزبير

دورية إلكترونية. مُحكَّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

بعد أن عزل أبا موسى الأشعري عن البصرة ووَلاَّها عبد الله بن عامر بن كُرَيْز سنة٢٩هـ/ ٦٥٠م: "ألم يوصك عمر ألا تحمل آل أبي معيط وبني أمية على رقاب الناس؟".(٥٥) بل إن علي بن أبي طالبﷺ سوف يُحَمِّل ولاة عثمان مسؤولية ثورة القبائل على عثمان، ويُبدي امتعاضه من سياسته في تفضيل أهل بيته عليه، والأخذ برأيهم واستشارتهم دونه، حيث يقول لعثمان لما طلب منه رد الثوار عنه: "إني قد كنت كَلَّمتك مرة، فكل ذلك نخرج فَتُكَلِّم، ونقول وتقول، وذلك كله فِعل مروان بن الحكم، وسعيد بن العاص، وابن عامر ومعاوية، أطعتهم وعصيتني".(٥٦)

كما أن سياسة عثمان المالية وتخصيصه أهل بيته بالهبات والمنح، كانت محل نقد من قبل الصحابة، الذين رأوا فيها تعديًا على أموال المسلمين، عارضوه بقولهم: "قد وُلِّيَ هذا الأمر قبلك خليفتان فمنعا هذا المال أنفسهما وأهليهما"،(٥٧) لكن عثمان علل ذلك بقوله: "إنما منعا ذلك احتسابا، ووَصَلْتُ به احتسابا".(٥٨) أي أنه إذا كان أبا بكر وعمر قد اجتهدا واحتسبا الأجر في منع نفسيهما وأهليهما أموال الفيء - وكان لهما حق التصرف فيها-. فإن تصرفه في هذه الأموال وإنفاقه على أهل بيته وأقاربه منها كان اجتهادًا منه باعتباره إمامًا، ومن حقه التصرف في أموال الفيء، كما أنه أَوَّلَ ذلك بالصِّلة التي أمر الله بها.(٥٩) أي أن الاختلاف هنا هو في التأويل، فالمعارضة لديها تأويلها الخاص لكيفية تصرف الخليفة في أموال الفيء، التي هي في النهاية "أموال للمسلمين"،(٦٠) أما الخليفة عثمان فلديه تأويله الخاص الذي يجعل من أموال الفيء "مالٌ لله"، وبما أنه خليفة لله، فإن له الحق في إعطائه لمن يشاء ومنعه عَمَّن يشاء، فقد رد على مُنْتَقِديه قائلاً: "هذا مال الله أُعطيه من شئت وأمنعه من شئت، فَأَرغم الله أنف من رَغِم".(٦١)

الخليفة يرى أن المسلمين قد أخذوا حقوقهم، والخُمس المحمول إلى بيت المال للإمام حق التصرف فيه، وليس لهم حق التدخل في شؤون الحكم. هذه إذن نظرة الطرفين لمسألة المال وكلاهما يجد المرجعية الفكرية لتأويله في القرآن والسنة النبوية وطريقة الخليفتين أبي بكر وعمر. لقد كانت نظرة الإدارة العثمانية إلى أموال الفيء أنها مال الله محل معارضة شديدة من قبل الصحابي الكبير أبي ذر الغفاري، فقد قال مخاطبا معاوية بن أبي سفيان والي الشام: "ما يدعوك لأن تسمي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أباذر، ألسنا عباد الله، والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره، قال: فلا تقله...".(٦٢)

قُرّاء الكوفة ورفض السيطرة السياسية والاقتصادية لقريش

إن جوهر المشروع السياسي للخليفة عثمان بن عفان هو رفع مؤسسة الخلافة وجعلها مؤسسة مستقلة بذاتها، وتعزيز سلطته كأمير للمؤمنين، وخليفة لله في أرضه وعلى عباده، وفرضها على كافة المسلمين، إنه يرفض أن يقتصر دور الخليفة على تزكية قرارات الرؤساء القبليين في الأمصار المفتوحة، لكن هؤلاء الرؤساء القبليين رأوا في سعي عثمان لفرض مشروعه السياسي، وترسيخ مراكز ومكانة النخبة القرشية المكية، سواء السياسية أو المالية، في الأمصار، تهديدا لمصالحهم، لقد أدرك قراء الكوفة أن هذا الترسيخ السياسي والمالي لن يتم إلا على حساب نفوذهم، ومصالحهم الاقتصادية في العراق، لذلك أطلقوا عقيرتهم بالطعن على عثمان وولاته.

كانت سياسة التولية العثمانية محل معارضة ورفض من قبل هؤلاء القراء، ومن ورائهم قبائلهم، فقد كان الناس في الكوفة بعد عزل سعد بن أبي وقاص وتولية الوليد بن عقبة سنة٢٥هـ/٦٤٦م يقولون: "بئسما ابتدلنا به عثمان، عزل أبا إسحاق الهين اللين الحبر، صاحب رسول الله ﷺ، وولى أخاه الفاسق الفاجر الأحمق الماجن".(٦٣) غير أن حركة المعارضة لسياسة عثمان في تفضيله أهل بيته في التولية لم تلبث أن ازدادت حدتها بعد إدراك هؤلاء القراء لحقيقة المشروع السياسي للخليفة عثمان، فقد رفضوا عودة سعيد بن العاص لولاية الكوفة(٦٤) في يوم الجرعة،(٦٥) وأهمية هذا الصدام تكمن في أنه شكل تحولاً نوعيًا وخطيرًا في المعارضة السياسية للخليفة عثمان، وتطورها إلى العمل العسكري المسلح. إن هذه القبائل برفضها عودة سعيد بن العاص لولايته تعلن العصيان، وترفض الانصياع لأوامر الخليفة، أي أنها تتحدى سلطة الخليفة الذي يحكم بتفويض من الله، وتعلن أن اختيار الوالي يكون من قبلها هي وليس من قبل الخليفة، إنهم يعارضون السلطة المركزية القرشية، ورفض للتغلغل الأموي في شؤون الحكم، وسيطرتهم على الولايات، فقد كتب الأشتر النخعي إلى الخليفة قائلاً: "...وأما محبتنا فأن تنزع وتتوب وتستغفر الله من...توليتك الأحداث علينا، وأن تولي مصرنا عبد الله بن قيس أبا موسى الأشعري وحذيفة فقد رضيناهما، واحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك إليه الهوى من أهل بيتك".(٦٦)

كما كانت التدابير المالية - خاصة عملية مبادلة الأراضي- للخليفة عثمان بن عفانﷺ محل معارضة شديدة من قبل قبائل الكوفة التي أدركت أن هذا الإجراء يهدد نفوذها ووجودها في العراق، ويتضح من رواية للطبري وجود فئة عارضت هذه العملية منذ البداية، حيث يقول: "اشترى هذا الضرب رجال من كل قبيلة مما كان له هنالك شيء، فأراد أن يستبدل به فيما يليه، فأخذوا وجاز لهم عن تراض منهم ومن الناس وإقرار بالحقوق، إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة ولا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيبون التفضيل، ويجعلونه جفوة، وهم في ذلك يختفون به ولا يكادون يظهرونه، لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ أو أعرابي أو مُحرَّر استحلى كلامهم، فكانوا في زيادة، وكان الناس في نقصان حتى غلب الشر".(٦٧) لقد أدت عملية المبادلة إلى ظهور فئة من الناس من كبار ملاك الأراضي في العراق على غرار طلحة بن عبيد الله، وغيره من أهل السابقة والقدمة في الاسلام، ويبدو أن هذا الأمر

ISSN: 2090 – 0449

أزعج فئة من الناس أقل شأنًا ومكانة من الذين لا سابقة لهم في الإسلام، كما رفضوا مبدأ التفضيل القائم على قاعدة "إنزال الناس منازلهم"، حيث رأوا فيه امتهانًا واحتقارًا لهم، لكنهم لم يظهروا هذه المعارضة والرفض إلا للروادف واللواحق والأعراب، والوافدين الجدد إلى الكوفة، لذلك أخذت أعداد الرافضين لهذه السياسة تزداد نتيجة لتزايد أعداد المهاجرين إلى الكوفة والتي غطت على أهل السابقة والقدمة فيها، لكن السؤال المطروح: هل كانت هذه الفئة الرافضة هي نفسها فئة القراء الذين ثاروا ضد سعيد بن العاص والخليفة؟.

إن ما فجر حركة المعارضة في الكوفة هو قول سعيد بن العاص: "إنما السواد بستان لقريش"، إنه ينتفي دور القبائل في عمليات الفتوح، ويرجع كل الفضل لقريش، وبالتالي لها الحق الكامل في التصرف في البلاد المفتوحة، فالنظرة إلى هذه الأراضي إذن، كانت مختلفة بين الإدارة والقبائل، فالإدارة تعتبر الفيء حقا لبيت المال تتصرف فيه وفق ما تراه مناسبًا، أما المقاتلين فإنهم يرون في الفيء حقًا أصيلاً لهم لا يجوز التصرف فيه دون رغبتهم،[٦٨] لذلك رد الأشتر النخعي على قول سعيد السابق: "أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستانًا لك ولقومك؟"،[٦٩] وهذا الأمر هو الذي فهمه معاوية بن أبي سفيان حين حاور قراء الكوفة المبعدين إلى الشام، حيث كتب إلى الخليفة عنهم قائلاً: "إنما هَمُّهم الفتنة وأموال أهل الذمة"[٧٠].

لم يقتصر رفض القراء على عملية مبادلة الأراضي فحسب، بل أعلنوا أيضًا معارضتهم لنظام العطاء القائم، فقد كان من مطالب الثوار المحاصرين لدار عثمان: "...نريد ألا يأخذ أهل المدينة عطاءً، فإنما هذا المال لمن قاتل عليه، ولهؤلاء الشيوخ من صحابة رسول الله ﷺ"[٧١]. إنهم يعارضون هذا النظام الذي يمنح أموالاً لأهل المدينة دون أن يقاتلوا عليها، ويجعلون هذا المال من حق من قاتل عليه فقط، وصحابة رسول الله ﷺ باعتبارهم أئمة المسلمين، وأهل السابقة والبلاء والفضل في الإسلام، إنهم يرون أن الكثير من المال الذي قاتلوا هم عليه يتدفق على المدينة، ليوزع على أهلها الذين لم يشاركوا في الفتوح، وهذا ما يرفضونه.

إن "الكلمة المفتاح"[٧٢] التي وردت في حوار سعيد بن العاص وقراء الكوفة، والتي فجرت حركة المعارضة ضد الخليفة وولاته هي، "قريش"، التي استفردت بحكم دولة الإسلام، إذ ومنذ عهد أبي بكر أصبحت العلاقة بين "قريش" و"العرب" علاقة غالب بمغلوب، وهي العلاقة التي أملتها حروب الردة، وجعلت العرب المرتدين في حكم المنهزمين في حرب كان المنتصر فيها قريش، فالحكم والرئاسة كان لقريش، وكبار رجال الدولة وعمال النواحي وأمراء الجيوش كانوا كلهم من قريش، ومن لم يكن قرشيا فهو يلتقي معها في مضر أو من حلفائها[٧٣].

في سياق تحليله لحوادث الفتنة يشير ابن خلدون إلى طبيعة العرب الذين استقروا في الأمصار المفتوحة، ونظرتهم لحكم قريش لدولة الإسلام، فيقول: "وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار -الكوفة والبصرة ومصر- جفاة لم يستكثروا من صحبة الرسول ﷺ، ولا هذبتهم سيرته وآدابه، ولا ارتاضوا بخلقه، مع ما كان فيهم في الجاهلية من الجفاء والعصبية والتفاخر والبعد عن سكينة الإيمان، وإذا بهم بعد استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب، السابقين الأولين إلى الإيمان، فاستنكفوا من ذلك وغصوا به، لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم، ومصادمة فارس والروم... فصاروا إلى الغض من قريش والأنفة عليهم، والتمريض في طاعتهم، والتعلل في ذلك بالتظلم منهم والاستعداء عليهم، والطعن فيهم بالعجز عن السوية، والعدل في القسم عن السوية، وفشت القالة بذلك."[٧٤]

إذن حسب ابن خلدون فإن العرب الذين لم يشهدوا مأثرة الرسول والرسالة والوحي، ولم يكن لهم قدم ولا سابقة في الإسلام، ولم يتأدبوا بآدابه، ونتيجة لتأخر إسلامهم وارتداد بعضهم بعد وفاة النبيﷺ، فإنهم وجدوا أنفسهم تحت حكم قريش قبيلة النبي، والتي قادت حروب الردة، وحركة الفتوحات الأولى في عهد أبي بكر وعمر، لكن إسلام هذه القبائل، ومشاركتها في الفتوحات الكبرى، ودورها الفعال في القضاء على إمبراطورية فارس، واستخلاص بلاد الشام من الإمبراطورية البيزنطية، كل هذا جعلها تشعر بسداد دينها تجاه قريش، لقد أصبحت معادلة لها من وجهة نظرها، لذلك استنكفوا استئثار قريش بحكم دولة الإسلام، وبدأوا يطالبون بالتسوية الكاملة مع قريش.

لقد رأى القراء في سياسة الخليفة عثمان رضي الله عنه "بدعة محدثة"، حيث خطب الأشتر النخعي في أهل الكوفة قائلاً: "إن عثمان قد غير وبدل"،[٧٥] ثم كتب إليه كتابًا جاء فيه: "من مالك بن الحارث إلى الخليفة الخاطئ الحائد عن سنة نبيه، النابذ لحكم القرآن وراء ظهره."[٧٦] فالخليفة عثمان من وجهة نظر القراء لم يكتف بالتغيير والتبديل، بل إنه أخطأ في تأويلاته واجتهاداته وسياسته، وحاد عن سنة الرسول ﷺ، ونبذ حكم القرآن وخالفه، فالقرآن والسنة النبوية وطريقة الخليفتين أبي بكر وعمر هي المرجعيات التي استند إليها القراء في الحكم على عثمان بالابتداع والخطأ، وبما أنه قد أحدث ما لا يجوز فإنه يجب تغييره ولو بالقوة.

خاتمة

لقد نتج عن سعي الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه لفرض مشروعه السياسي الرَّامي لجعل مؤسسة الخلافة مؤسسة سلطوية مستقلة بذاتها، مُؤسسةٌ أعلى وأسمى من الشرعية التاريخية للصحابة، ومن الاعتبارات القبلية للمشيخة والرئاسة، إلى اصطدامه بمعارضة شديدة من قبل هؤلاء - الصحابة والقبائل- الذين رأوا في سياسته هذه تغييرًا وتبديلاً لسنة قوية وضعها الرسولﷺ وخليفته أبو بكر وعمر. إن الصحابة في معارضتهم لسياسة عثمان كانوا ينطلقون من فكرة مُؤَدَّاها أنهم يمثلون "ضمير هذه الأمة"، و"الرَّاعون لإرث النبي

وخليفتيه". لذلك واجهوا عملية التغيير التي حاول عثمان تحقيقها، والتي رأوا فيها بدعة يجب وضع حد لها.

أما القراء - ومن ورائهم القبائل- فإن معارضتهم لسياسة عثمان لم تبدأ فعليًا إلا بعدما رأوا فيها تهديدًا لمصالحهم، ومحاولة لفرض سيطرة "قريش بني أمية" على حكم دولة الإسلام، أي محاولة أُموية للاستحواذ على "مال المسلمين وفَيْئِهم"، بعدما فرضوا سيطرتهم على "الولاية والسياسة" في الدولة، إذن فمعارضتهم هي أيضا رفض للنفوذ المتزايد للأسرة الأموية في دولة عثمان، والتي كانوا يرون فيها نزوعًا نحو "المَلَكية"، وتتعارض مع القرآن والسنة النبوية وطريقة الخليفتين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

الهوامش:

(١) البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر(ت٢٧٩هـ/٨٩٢م): **كتاب جمل من أنساب الأشراف**، تحقيق، سهيل زكار، رياض زركلي، دارالفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ٣٨٦/١٠.

(٢) اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن وهب بن واضح(ت٢٨٤هـ/٨٩٧م): **تاريخ العقوبي**، تحقيق، م أوتسما، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٨٣، ١٨١/٢ .

(٣) زهيرهواري: **السلطة والمعارضة في الإسلام بحث في الإشكالية الفكرية والاجتماعية ١١_١٣٢هـ / ٦١٢ _ ٧٥٠م**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ١٦٩.

(٤) أيمن إبراهيم: **الإسلام والسُلطان والمُلك دراسة تاريخية في العلاقة بين ظهور الإسلام وتأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولى في مرحلة صدر الإسلام ١_٦٠هـ/٦٢٢_٦٨٠م**، دار الحصاد، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ٢٣٠.

(٥) ابن سعد محمد بن سعد بن منيع الزهري(ت٢٣٠هـ/٨٤٥م): **كتاب الطبقات الكبير**، تح، علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ٦٠/٣.

(٦) اليعقوبي: مصدرسابق، ١٨٤/٢.

(٧) أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ٢٤٤.

(٨) البلاذري: مصدرسابق، ١٣٦/٦.

(٩) اليعقوبي: مصدرسابق، ١٩٤/٢، ١٩٥ .

(١٠) البلاذري: مصدرسابق، ١٣٧/٦.

(١١) المصدر نفسه والصفحة.

(١٢) نفسه، ٢٠٩/٦.

(١٣) نفسه، ١٨٢/٦.

(١٤) نفسه: ١٣٣/٦. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ/٩٢٢م): **تاريخ الرسل والملوك**، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، (دت)، ٣٧٧/٤.

(١٥) البلاذري: مصدر سابق، ١٤٠/٦. ثمة رواية أخرى للبلاذري حول ابن الأرقم خازن بيت المال الذي رفض دفع مالٍ لرجال أمره عثمان بدفعه لهم، فقال له عثمان: "إنما أنت خازن لنا، فما حملك على ما فعلت؟ فقال ابن الأرقم: كنت أراني خازنا للمسلمين، وإنما خازنك غلامك، والله لا ألي لك بيت المال أبدا، وجاء بالمفاتيح فعلقها على المنبر". نفسه، ١٧٣/٦.

(١٦) الطبري: مصدر سابق، ٣٩٥/٤.

(١٧) نفسه، ٣٧٧/٤.

(١٨) نفسه، ٣٧٦/٤، ٣٧٧.

(١٩) يُعلل إبراهيم بيضون هذا التوجه السلطوي العثماني، في أن الخلافة في مفهوم عثمان تعني ملكا منحه الله أياه، وكان يغذي هذه النزعة لديه، الشعور السائد في أسرته الأموية، بأنها استعادت ملكا مفقودًا وحقًّا قديمًا في السلطة والنفوذ. **أنظر**: إبراهيم بيضون: **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ١١٠. وفي هذا المعنى يورد المسعودي رواية تقول أنه بعد مبايعة عثمان بالخلافة دخل بنو أمية على أبي سفيان وقد عمي فقال لهم: "...أفيكم أحد من غيركم؟...قالوا: لا، قال: يا بني أمية، تلقفوها تلقف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان مازلت أرجوها لكم، ولتصيرن إلى صبيانكم وراثه". المسعودي: مصدرسابق، ٣٥١/٢، ٣٥٢ .

(٢٠) محمد عبد الحي شعبان: **صدر الإسلام والدولة الأموية(٦٠٠_٧٥٠م)**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ٧٥، ٧٦.

(٢١) أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ٢٤٣.

(٢٢) نفسه، ٢٤٠.

(٢٣) الطبري: مصدر سابق، ٣٣٥/٤.

(٢٤) البلاذري: مصدر سابق، ١٦٧/٦.

(٢٥) نفسه، ١٦١/٦، ١٦٢.

(٢٦) نفسه، ١٦٩/٦. لما عزم عثمان على نفي عمار بن ياسر قال له علي: "يا عثمان، اتق الله فإنك سيرت رجلا صالحا من المسلمين فهلك في تسييرك _يعني أباذر_ ثم أنت الآن تريد أن تنفي نظيره...قال عثمان: أنت أحق بالنفي منه...واجتمع المهاجرون فقالوا: إن كنت كلما كلمك رجل سيرته ونفيته فإن هذا شيء لايسوغ، فكف عن عمار". نفس المصدر والصفحة.

(٢٧) نفسه، ١٣٨/٦. ابن الأثير أبوالحسن علي بن أبي الكرم(ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م): **الكامل في التاريخ**، تحقيق، أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٧، ٤٧٦/٢، ٤٧٧. يذكر المسعودي أن الوليد بن عقبة ممن أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه من أهل النار. **أنظر**: المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م): **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط٥، ١٩٧٣، ٣٤٣/٢، ٣٤٤.

(٢٨) ابن الأثير: مصدر سابق، ٤٨٢/٢. كان عبد الله بن سعد يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم، ويقول: أنا آت ي بمثل ما أتى به محمد، وفيه نزلت الآية: **"ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثلما أنزل الله"** (الأنعام_٩٣). وكان ممن أهدر الرسول صلى الله عليه وسلم دمه، ثم أمَّنه بعد إلحاح من قبل عثمان بن عفان. **أنظر**: البلاذري: مصدر سابق، ١٩/١١، ٢٠.

(٢٩) نفسه، ١٩/١١.

(٣٠) ابن الأثير: مصدر سابق، ٤٩١/٢.

(٣١) نفسه، ٣/٣، ٤.

(٣٢) ابن خياط أبو عمرو خليفة بن خياط بن أبي هبيرة الليثي العصفري(ت٢٤٠هـ/٨٥٤م): **تاريخ خليفة بن خياط**، تح، مصطفى نجيب فواز، حكمت كشلي فواز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥، ١٠٦.

(٣٣) الطبري: مصدر سابق، ٣٣٣/٤. لما أرسل عثمان بن عفان إلى ولاته - وهم معاوية بن أبي سفيان، سعيد بن العاص، عبد الله بن سعد بن أبي سرح، عبد الله بن عامر- يشاورهم قال لهم: إن لكل امرئ وزراء ونصحاء، وإنكم وزرائي ونصحائي وأهل ثقتي...". لاحظ أنه اجتمع بولاته للأخذ برأيهم دون رأي الصحابة الذين لم يستدعهم للإجتماع. نفس المصدر والصفحة.

(٣٤) شعبان: مرجع سابق، ٧٦، ٧٧.

(٣٥) أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ٢٣٨.

(٣٦) المسعودي: مصدر سابق، ٣٤٦/٢.

(٣٧) الطبري: مصدر سابق، ٢٧٩/٤.

(٣٨) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد(ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م): **مقدمة ابن خلدون**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط٨، ٢٠٠٣، ١٦٩.

(٣٩) هشام جعيط: **الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٠، ٨٢.

(٤٠) المرجع نفسه والصفحة.

(٤١) الطبري: مصدر سابق، ٢٧٩/٤.

(٤٢) نفسه، ٣١٧/٤، ٣١٨. أنظر: البلاذري: مصدر سابق، ١٥١/٦. ابن الأثير: مصدر سابق، ٣٠/٣، ٣١.

(٤٣) البلاذري: مصدر سابق، ١٥١/٦. من بين هؤلاء نذكر: مالك بن الحارث الأشتر النخعي، زيد وصعصعة ابنا صوحان العبديان، حرقوص بن زهير السعدي، جندب بن زهير الأزدي، شريح بن أوفى بن يزيد بن زاهر العبسي، كعب بن عبدة النهدي، كدام بن حضرمي بن عامر، مالك بن حبيب من بني ثعلبة...وغيرهم. نفسه، ١٥١/٦، ١٥٢، ١٥٣.

(٤٤) جعيط: مرجع سابق، ٨٢.

(٤٥) الطبري: مصدر سابق، ٢٨٠/٤.

(٤٦) أيمن إبراهيم: مرجع سابق، ٢٤٩.

(٤٧) الصولي أبو بكر محمد بن يحيى: **أدب الكتاب**، تح، محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٢٢، ٢١٢. **وانظر**: غيداء خزنة كاتبي: **الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري الممارسات والنظرية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ٢٩٩.

(٤٨) شعبان: مرجع سابق، ٧٧.

(٤٩) الطبري: مصدر سابق، ٣٢٣/٤.

(٥٠) المصدر نفسه والصفحة.

(٥١) جعيط: مرجع سابق، ١٢٠.

(٥٢) البلاذري: مصدرسابق، ١٣٤/٦، ١٣٩، ١٦٠.

(٥٣) جعيط: مرجعسابق، ٩١، ٩٢.

(٥٤) البلاذري: مصدرسابق، ١٦٧/٦.

(٥٥) نفسه، ١٣٩/٦. تذكر رواية أن عمر بن الخطاب لما طعن وعين عثمان في أهل الشورى استدعاه وقال له: "يا عثمان، لعل هؤلاء القوم يعرفون لك صهرك من رسول الله وسنك، فإن وليت هذا الأمر فاتق الله ولا تحمل آل أبي معيط على رقاب الناس". البلاذري: ١٢٠/٦. من جانبه يورد الطبري رواية توضح ميل عثمان لبني عشيرته وتفضيلهم على غيرهم وذلك في قصة عزل أبي موسى الأشعري عن ولاية البصرة، قال غيلان بن خَرشة للخليفة عثمان رضي الله عنه: "أما منكم خسيس فترفعوه؟ أما منكم فقير فتجيروه؟ يا معشر قريش، حتى متى يأكل هذا الشيخ الأشعري البلاد؟ فانتبه لها الشيخ - يعني عثمان- فولاها عبد الله بن عامر". الطبري: مصدر سابق، ٢٦٦/٤ .

(٥٦) نفسه، ٣٥٨/٤.

(٥٧) نفسه، ٢٠٨/٦.

(٥٨) المصدر نفسه والصفحة.

(٥٩) ابن سعد: مصدر سابق، ٦٠/٣. البلاذري: مصدر سابق، ١٣٣/٦.

(٦٠) الطبري: مصدر سابق، ٢٨٣/٤.

(٦١) البلاذري: مصدر سابق، ٢٠٩/٦.

(٦٢) الطبري: مصدر سابق، ٢٨٣/٤.

(٦٣) البلاذري: مصدر سابق، ١٣٩/٦.

(٦٤)استغل القراء ذهاب سعيد إلى المدينة بعد استدعائه من قبل الخليفة عثمان للتشاور في أمر الإشاعات المنتشرة حول ولاته، وقاموا بحركتهم.

(٦٥) البلاذري: مصدر سابق، ١٥٨/٦.

(٦٦) نفسه، ١٥٩/٦.

(٦٧) الطبري: مصدر سابق، ٢٨١/٤.

(٦٨) كاتبي: مرجع سابق، ٣٠٤.

(٦٩) البلاذري: مصدر سابق، ١٥٢/٦.

(٧٠) الطبري: مصدر سابق، ٣٢١/٤.

(٧١) نفسه، ٣٥٥/٤.

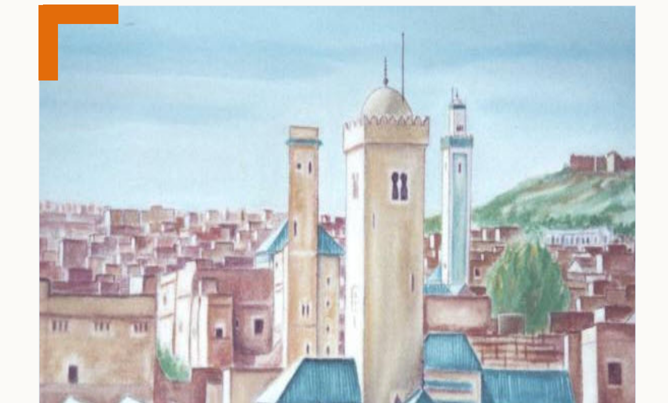
(٧٢) جعيط: مرجع سابق، ٨٨.

(٧٣) محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٠، ٢٠١٠، ١٥٨.

(٧٤) ابن خلدون: مصدر سابق، ١٦٩.

(٧٥) البلاذري: مصدر سابق، ١٥٧/٦.

(٧٦) نفسه، ١٥٩/٦.



فاس حلقة للتفاعل الحضاري بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر



د. الحسين عماري

أستاذ التعليم العالي مساعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة المولى سليمان – المملكة المغربية

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

الحسين عماري، فاس حلقة للتفاعل الحضاري بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ١٠٦ – ١١١.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخص*

يسعى هذ المقال إلى إبراز الدور الفاعل الذي اضطلعت به فاس في العلاقات التي تمت بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر، إذ شكلت حلقة للتواصل التجاري والثقافي والروحي بين الطرفين، كان لها الفضل في حدوث تلاقح وتفاعل حضاري وظهور تراث مغربي – إفريقي مشترك سيظل شاهدًا عبر التاريخ على عمق الروابط والصلات بين الجانبين المغربي والسوداني. أما المحاور الأساسية التي سيتناولها المقال، فتتمثل في: (المكانة التي حظيت بها فاس في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، والعوامل التي كانت وراء ذلك. ودور فاس في التواصل الثقافي والروحي بين الجانبين ومظاهر هذا التواصل).

مقدمة**

يرجع تاريخ تأسيس مدينة فاس إلى نهاية القرن الثامن الميلادي إبان مجيء المولى إدريس الأول إلى المغرب سنة ٧٨٩م، حيث بنيت النواة الأولى للمدينة على الضفة اليمنى لوادي فاس بحي الأندلسيين. وفي سنة ٨٠٨م أسس إدريس الثاني مدينة جديدة على الضفة اليسرى لوادي فاس بحي القيروانيين نسبة إلى أصل ساكنته المنحدرة من القيروان بإفريقية. وكانت عدوة الأندلسيين محاطة بالأسوار، تخترقها ستة أبواب ولها مسجد جامع. وفي المدينة القديمة المقابلة قام إدريس الثاني كذلك ببناء سور ومسجد بالإضافة إلى قصر وسوق. وقد عرفت فاس في هذا العهد انتعاشًا اقتصاديًا وعمرانيًا منقطع النظير لتواجدها في منطقة سهل سايس الخصبة، ولتوفرها على موارد متعددة ومتنوعة ضرورية للبناء كمادتي الخشب والأحجار المتوفرة بغابات ومقالع الأطلس المتوسط القريب، بالإضافة إلى وفرة الملح والطين المستعمل في صناعة الخزف.

تحظى فاس بموقع استراتيجي مهم باعتبارها ملتقى للطرق التجارية بين الشرق والغرب، خاصةً تلك التي كانت تربط سجلماسة بشمال المغرب. كما شكلت ساكنة المدينة خليطًا من أمازيغ الأطلس المتوسط والقيروانيين والأندلسيين واليهود الذين ساهموا في تطورها العمراني والاقتصادي والثقافي. وفي سنة ٨٥٧م قامت فاطمة الفهرية بتشييد جامع القرويين بالضفة اليسرى لوادي فاس الذي تم توسيعه فيما بعد من طرف يوسف بن تاشفين المرابطي (١٠٦١ - ١٠٦٠م)، بعد استيلائه على المدينة سنة ١٠٦٩م، كما عمل على توحيد الضفتين داخل سور واحد وساهم في إنعاش الحياة الاقتصادية ببناء الفنادق والحمامات والمطاحن.

وبعد حصار دام تسعة أشهر، استولى الموحدون على المدينة سنة ١١٤٣م. وتحت حكم الدولة المرينية، عرفت مدينة فاس عصرها الذهبي إذ قام أبو يوسف يعقوب (١٢٨٦ - ١٢٥٨م) ببناء فاس الجديد في سنة ١٢٧٦م حيث حصنها بسور وخصها بمسجد

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

كبير وبأحياء سكنية وقصور وحدائق. وخلال القرن السابع عشر عرفت فاس بناء حي خاص باليهود يعتبر أول (ملاح) بالمغرب. وبعد فترة طويلة من التدهور والتراجع بسبب القلاقل التي عرفتها البلاد، احتل السعديون المدينة سنة ١٥٥٤م. وبالرغم من انتقال عاصمة الحكم إلى مراكش خص السعديون مدينة فاس ببعض المنجزات الضخمة كتشييدهم لأروقة جامع القرويين، وعدد من القصور، وترميم أسوار المدينة، وبناء برجين كبيرين في الجهتين الشمالية والجنوبية لمدينة فاس.

ونتيجة للاضطرابات التي عرفتها الدولة السعدية انقسمت فاس إلى مدينتين: (فاس الجديد) و(فاس البالي). وفي سنة ١٦٦٧م، تمكن العلويون من الاستيلاء عليها. وفي التاريخ الحديث، كانت فاس عاصمة للمملكة المغربية حتى سنة ١٩١٢م (فترة الاحتلال الفرنسي والتي استمرت حتى ١٩٥٦م)، وتم فيها تحويل العاصمة إلى مدينة الرباط. هاجر العديد من سكان فاس إلى المدن الأخرى وخاصةً يهود المدينة، إذ أفرغ حي الملاح تمامًا من ساكنيه، وكان لهجرة السكان من المدينة أثرًا اقتصاديًا سيئًا.

أولاً: دور فاس في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وبلاد السودان خلال العصر الحديث وبداية المعاصر والعوامل التي ساعدت على ذلك

لعبت مدن ومراكز جنوب المغرب وشماله خلال العصر الحديث وبداية المعاصر دورًا رئيسًا في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وبلاد السودان، حيث شكلت نقط انطلاق أو وصول القوافل التجارية المتوجهة أو القادمة من إفريقيا جنوب الصحراء، مما جعلها تمثل بحق "القلب النابض لنظام تجارة القوافل".[1] وقد تفاوتت أهمية هذه المراكز حسب الفترات التاريخية، وتبعًا لتحولات المشهد السياسي وكذا التطورات الاقتصادية التي عرفها شمال وجنوب الصحراء، كما أن هذه المراكز كانت تشع وتخبو تبعًا للتحول الحاصل في المحاور التجارية، وكلما كانت هذه المحطات بعيدة عن السواحل إلا وظهرت موانئ ارتبط ازدهارها أو تدهورها بالمركز الذي كانت ترتبط به.[2]

ومن المدن المغربية التي كان لها حظ وافر في نسج العلاقات التجارية بين ضفتي الصحراء، مدينة فاس التي شكلت محطة من أهم محطات التجارة الصحراوية، ويعود انفتاحها هذا على الواجهة الصحراوية، وكذا الروابط التجارية التي لم تنقطع بين الطرفين حتى أثناء الأزمات السياسية إلى فترة مبكرة من العصر الوسيط.[3] وقد ارتكزت هذه المكانة التي حظيت بها فاس في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء على مجموعة من الأسس والعوامل المساعدة، نذكر منها:

- **موقعها الجغرافي** المتميز الذي مكنها من الإشراف على أهم الطرق التجارية المنطلقة والمؤدية إلى جميع الاتجاهات، وجعل منها مركزًا تجاريًا عالميًا ونقطة عبور ضرورية بين المغرب الأقصى وباقي دول شمال الصحراء،[4] حيث امتدت من هذه المدينة أهم المحاور التجارية الرابطة بين المغرب الأقصى وتنبكت،[5] كالمحور الأوسط وهو إحدى المحاور الأساسية التي تمت عبرها العلاقات التجارية بين الجانبين خلال القرن الخامس عشر،[6] وقد امتد من فاس إلى قصور سجلماسة عبر صفرو ووادي زيز أو "طريق النخيل"[7] في اتجاه تنبكت عبر كل من تغازى وأروان،[8] وتميز بقصر مسافته لكنه كان أكثر صعوبة بحكم مراحله الطويلة وقلة مناطق وجود الماء به،[9] وجد في قسمه الجنوبي قطبان مهمان أصبحا بمثابة همزتي وصل بين المغرب وبلاد السودان وهما تنبكت وكاغو.[10]

ومع نهاية القرن الخامس عشر، تحولت التجارة العابرة للصحراء من طريق سجلماسة الذي فقد أهميته إلى طريق درعة الشرقية[11] الذي أصبح الطريق الرئيسي بالنسبة للقوافل التجارية المتجهة صوب بلاد السودان، كما زادت أهمية وادي نون (تكاوست) بفضل العلاقات التجارية مع أوربا، وقد أكد الحسن الوزان هذه الأهمية.[12] وساعدت مجموعة من العوامل على جعل المحور الغربي أو "طريق اللمتوني" يحظى بهذه الأهمية ويبدو أكثر رواجًا من باقي المحاور الأخرى"،[13] نذكر منها غنى هذا المحور ببعض الموارد الطبيعية كالملح في إجيل، والذهب بتنبكت،[14] ناهيك عن وجود وحدة عرقية امتدت من جبال الأطلس إلى منطقة الساحل، انضافت إلى التجانس والوحدة الدينية التي تميزت بها المنطقة منذ العهد المرابطي وسمحت بقيام روابط متينة بين واجهتي الصحراء.[15]

وقد شكلت فاس مرحلة مهمة من المراحل التي مر منها هذا المحور، والتي يمكن تتبعها على الشكل الآتي: فمن فاس إلى المجابة الكبرى عبر الجنوب المغربي، تفرع المحور الغربي إلى فرعين، أولهما كان ينطلق من فاس نفسها في اتجاه سوس وبالضبط ميناء ماسة عبر طريق مراكش وتارودانت،[16] ليتوجه بعد ذلك نحو الغرب بمحاذاة المحيط الأطلسي عبر وادي نون والساقية الحمراء، ويمر بعد ذلك عبر ملاحة إجيل في اتجاه ودان ومنها إلى تنبكت عبر تشيت.[17] ولعل أهم جزء في هذا الطريق، هو الذي امتد من إجيل إلى تنبكت، لأن الأولى وفرت الملح، والثانية مادة الذهب،[18] أما الفرع الثاني، فامتد كذلك من فاس إلى سجلماسة عبر طرق الأطلس المتوسط المنطلقة من بزو، ودمنات مرورًا بأودية دادس وتدغة، وغريس، أو عبر ممر تيزي نكلاوي، وورزازات، نزولاً مع وادي درعة إلى بلاد كتاوى (بني صبيح)، ومن سجلماسة ينطلق نحو ودان، ليصل بعد ذلك إلى تنبكت عبر ولاتة بعد تجاوزه للمجابة الكبرى.[19]

وتميز القرن السادس عشر بكون الطرق التجارية الكبرى التي جمعت بين المغرب والسودان الغربي هي نفس الطرق التي وجدت سابقًا مع اختلاف نسبي من حيث أهميتها،[20] فمع بداية هذا القرن أصبحت درعة الشرقية هي الطريق الرئيس للقوافل التجارية

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

المتوجهة من بلاد السودان صوب مراكش وفاس.[٢١] ومن أهم المحاور التجارية التي سمحت بقيام مبادلات تجارية هامة بين المغرب وبلاد السودان خلال هذه الفترة والذي كانت مدينة فاس حاضرة فيه بقوة، المحور الأوسط المباشر: درعة- تغازى –تنبكت، ولاسيما مع بداية سنة ١٥٩١ بفعل الأمن الذي أصبح يتمتع به والأهمية البالغة التي أصبح يكتسيها في العلاقات التجارية مع بلاد السودان، لاسيما وأن الشرفاء السعديين أقاموا حاميات عسكرية قوية بمنطقة، درعة[٢٢] وتمكن السلطان من التحكم في مسالح تغازى الشرقية التي شكلت نقطة لتوقف القوافل التجارية من أجل التزود بمادة الملح ونقلها إلى تنبكت لاستبدالها بالذهب.[٢٣]

وفي النصف الأول من القرن السادس عشر، وجد طريق مباشر آخر أقصر من الطرق الأخرى، ربط توات وگورارة بگاو عاصمة الأساكي،[٢٤] وكان يمر شرق الأطلس الكبير، وسلكته قوافل فاس وتلمسان المتجهة صوب گاو وأغاديس، إذ كانت هذه القوافل – في طريقها نحو بلاد السودان– تلتحق بفگيگ، وتنحدر مع وادي زوسفانة، ثم وادي الساورة المؤدي إلى بستان النخيل (Tesabit تصابيت) وهي ملحقة غربية لتگورارين أو گورارة،[٢٥] وقد سمح هذا المحور لگاو العاصمة السياسية لمملكة الصنغاي بأن تصبح على اتصال مستمر مع حوض البحر الأبيض المتوسط.[٢٦] وخلال القرن السابع عشر تحول النشاط التجاري من خط تنبكت درعة مراكش إلى خط تنبكت توات الجزائر، الذي وجد قرب تافيلات التي ظلت تستفيد منه بحكم قربها من توات ولكونها شكلت الملتقى الرئيسي للطرق الصحراوية في بداية القرن السابع عشر، وأهم طريق تجاري بالمغرب،[٢٧] ولذا أصبحت تستقبل تجار فاس وشمال المغرب ودرعة والتجار المتوجهين نحو بلاد السودان.[٢٨]

وهكذا؛ فإن فاس أصبحت بفضل المحاور التجارية التي امتدت منها في اتجاه بلاد السودان حلقة للتواصل والتفاعل الحضاري الذي تم بين الطرفين.

- أهميتها **السياسية والعلمية** جعلت منها تجمعًا حضريًا واقتصاديًا كبيرًا، و"قادرة على تلبية حاجيات التجارة الصحراوية "بالعديد من السلع والمنتوجات الحرفية لاسيما منها المنسوجات والمواد الفخارية.[٢٩]
- دور **الوساطة التجارية** الذي اضطلعت به بين الواجهة الصحراوية والعالم المتوسطي.[٣٠]
- **دور تجار فاس** في العلاقات التجارية التي تمت بين المغرب وبلاد السودان، حيث وجد بالمغرب تجار متخصصون لهم وكلاء تجاريين بالمراكز التجارية السودانية والصحراوية، كتنبت، وأروان،[٣١] وقد تزايد إقبال هؤلاء التجار على نقل بضائعهم من وإلى المغرب، وتشير المصادر السودانية إلى الحضور المتميز للتجار الفاسيين في السودان الغربي،[٣٢] إذ لم يتوانوا عن تنظيم الأسفار إلى "بلاد التبر" من أجل التزود بهذه المادة،[٣٣] حيث كانوا ينتقلون بين مدينتهم ومدن "بلاد السودان" حاملين البضائع. وفي هذا الإطار يشير "ديوغو غوميز" في نهاية القرن الخامس عشر إلى أنهم كانوا يتوافدون على مدينة گاو التي كانت آنذاك من أهم أسواق الذهب في امبراطورية صنغاي، ليعودوا منها مصحوبين بالذهب.[٣٤]

وإلى جانب هؤلاء التجار الذين اختاروا التنقل بين فاس والأسواق السودانية، فضل البعض الآخر الاستقرار بصفة نهائية في هذه الأخيرة والانصهار في المجتمع السوداني، ويتعلق الأمر هنا بممثلي الشركات التجارية بشمال الصحراء الذين كانوا يفضلون البقاء بشكل دائم في المدن السودانية من أجل الإشراف على تسيير أعمالها، دون إغفال الدوافع السياسية التي كانت وراء هجرة بعض التجار إلى جنوب الصحراء، إذ اعتمادا على ما أورده لوتورنو، فإن بعض تجار مدينة فاس هربوا إلى السودان على إثر تعرض ثروتهم للمصادرة من طرف أحد ولاة المولى عبد الله سنة ١٧٣٣- ١٧٣٤.[٣٥] كما قام بعض الرحالة، ومنهم الحسن الوزان، بعمليات تجارية لحسابهم الخاص، حيث انطلق من فاس في اتجاه سجلماسة، ثم تغازى، ومنها إلى أروان، ليصل في النهاية إلى تنبكت في يناير[٣٦] ١٥١٣.

- **دور الزوايا**، التي شكلت إحدى القنوات التي تمت عبرها المبادلات التجارية التي لم تنقطع بين طرفي الصحراء الكبرى،[٣٧] لاسيما بعد أن تعززت قوتها وأصبحت تضطلع بمهام كانت تقوم بها عادة سلطة مركزية قوية،[٣٨] ويمكن أن نذكر هنا الطريقة التيجانية التي كان لها حضور فاعل في هذه العلاقات التجارية، حيث شجع المولى سليمان جميع الأنشطة التجارية التي كانت تقوم بها في اتجاه إفريقيا الغربية.[٣٩]

وإذا كان هذا هو دور فاس في العلاقات التجارية التي تم نسجها بين ضفتي الصحراء خلال الفترة المحددة بفضل مجموعة من العوامل المساعدة، فما هو الدور الذي اضطلعت به هذه المدينة من الناحية الثقافية والروحية في العلاقات التي التاريخية التي جمعت بين المغرب وبلاد السودان؟ وما هي مظاهر هذا التواصل؟

ثانيًا: دور فاس في العلاقات الثقافية والروحية التي جمعت بين المغرب وبلاد السودان ومظاهر هذا التواصل

بحكم العلاقات التاريخية التي جمعت بين المغرب وبلاد السودان، انتقلت إلى بلاد المغرب مؤلفات علماء السودان والعكس صحيح، ومن المدن المغربية التي لعبت دورًا فعالاً في "نشر الثقافة الإسلامية العربية في الصحراء وجنوبها، وطبعت ثقافتها بالطابع المغربي الصميم"،[٤٠] وحظيت بالنصيب الأوفر من التراث السوداني المخطوط مدينة فاس لعدة اعتبارات نذكر منها، أنها بالإضافة إلى مكانتها السياسية والدينية والتجارية، كانت هي العاصمة العلمية للبلاد، مما جعل أهل بلاد السودان يتوافدون عليها لقضاء مآربهم،[٤١] كما كان أهل فاس بدورهم وكغيرهم من المغاربة يشدون الرحال إلى بلاد السودان، "كتجار وأدباء وفقهاء وسفراء فحملوا

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449

معهم الكتاب المغربي"، وعادوا بنظيره السوداني، ولعل خير دليل على ذلك "المخطوط السوداني الموجود في بعض الخزائن الفاسية".[٤٢]

ومن أوجه التواصل الفكري والثقافي بين فاس وإفريقيا، طبع المؤلفات السودانية بها لوجود المطبعة الحجرية، ومن المصنفات التي طبعت، بعض مصنفات أحمد بابا التنبكتي ،"كإرشاد الواقف"، و"فتح الرزاق"، و"كتاب نيل الابتهاج"...،[٤٣] هذا بالإضافة إلى اهتمام المغاربة بما كان يجري بتلك البلاد "بحكم الموقع والجوار ووحدة الدين واللغة والمصير".[٤٤] ومن مظاهر التواصل بين فاس وإفريقيا جنوب الصحراء كذلك، "زيارة أهل السودان لفاس لأسباب مختلفة، سفارية، ثقافية، دينية"،[٤٥] حيث لم يكن حوض نهر النيجر بعيدًا عن الإصلاحات والانتفاضات التي عمت العالم الإسلامي في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين وما تلاهما، إذ كانت الأنباء تنتقل من مكان إلى آخر في العالم الإسلامي" عن طريق التجار، ومواسم الحج، والسفر والهجرة، والرحلة لطلب العلم، بالإضافة إلى المراسلات بين متعلمي البلاد الإسلامية وعلمائها.[٤٦] ففيما يخص الرحلات العلمية، فقد ساهمت بدور فعال في تعميق الاتصال بين المغرب وبلاد السودان وتمتين العلاقة بين طلبتهما وعلمائهما، إذ وفد على فاس – وكذا مراكش- عدد من طلاب وعلماء السودان من تنبكت وغيرها، ودرس كثير من هؤلاء الطلبة في القرويين.[٤٧]

كما توالى على غرب إفريقيا، عدد كبير من العلماء والمثقفين من مختلف المراكز الثقافية المغربية ومنها مدينة فاس، للتدريس في مدارس ومساجد تنبكت وجني وغيرهما من الحواضر السودانية،[٤٨] ومن بين هؤلاء، الفقيه عبد الرحمن التميمي الذي درس الفقه المالكي بفاس ليتمكن من مضاهاة علماء السودان، ثم رحل إلى تنبكت ليدرس في مسجد سنكري،[٤٩] ومخلوف بن علي بن صالح البلبالي الذي درس في ولاتة مبادئ العلوم ورسالة أبي زيد في الفقه، ورحل إلى المغرب حيث حضر دروس علي بن غازي المكناسي بفاس، ثم عاد إلى السودان للتدريس بكانو وكاسينا، و"حن إلى المغرب فشد الرحال إلى مراكش حيث مات مسمومًا سنة ١٥٣٣ بعد عودته الثالثة إلى السودان،[٥٠] والفقيه المغربي سقين شيخ المنجور، الذي كان عالمًا بالحديث، ورحل إلى بلاد السودان مرتين، مرة أولى وهو في طريقه إلى الحج، ومرة ثانية أقام فيها وأنجب الأولاد،[٥١] هذا بالإضافة إلى العالم محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي ولد بتوات، وانتقل إلى فاس بهدف الدراسة العليا، وهاجر إلى السودان حيث أصبح أكبر أستاذ في تكدة، وكاو و كانو، واتصل في كاو بالأسكيا الحاج محمد الذي استدعاه وناقش معه مجموعة من المشاكل الفقهية.[٥٢]

ولم تختلف البرامج الدراسية والكتب المعتمدة لدى أهل السودان عما كان مقررًا في فاس من كتب وبرامج، ومن المؤلفات المغربية عندهم نذكر"الشفا" للقاضي عياض، و"دلائل الخيرات" للجزولي، و"مقدمة ابن آجروم"، و"الطرفة في مصطلح الحديث" لمحمد العربي الفاسي، و"شرح الحكم العطائية" للشيخ زورق الفاسي، و"جامع المعيار" للونشريسي، وغيرها.[٥٣] ولم يقتصر علماء بلاد السودان على دراسة هذه الكتب وروايتهم لها بالسند، بل وضعوا شروحًا وحواشي وتعاليق على بعضها أو اختصروا بعضها الآخر، وصارت بعض هذه الشروح معتمدة بدورها في الدراسة في مدارس فاس، مثل شرح الأجرومية "الفتوح القومية" الذي أصبح من الكتب الدراسية بالقرويين.[٥٤] أما الإجازات والأسانيد، فتلتقي فيها الأسماء السودانية والمغربية التقاء حميميًا وتتداخل تداخلاً كبيرًا، ويتضح ذلك من خلال ما يستعرضه صاحب فتح الشكور من أسانيد وإجازات، وما يذكره من مسلسلات ومشابكات.[٥٥]

ومن مظاهر الصلات الفكرية والثقافية بين فاس وإفريقيا جنوب الصحراء، الرسائل والمكاتبات السودانية التي تزخر بها المخطوطات الموجودة في خزائن فاس، كرسالة الأمير محمد الباقر أمير أهير إلى المولى سليمان، و"شكاية الدين المحمدي إلى رعاية الوكلين به" لأحمد بن القاضي الفوتي التنبكتي إلى المولى سليمان، وهي رسالة في البدع يشير فيها إلى زيارته لمدينة فاس وانتشار فساد العبيد في البلاد الإسلامية من المغرب إلى تركيا.[٥٦] ومن مظاهر وتجليات هذه الروابط والصلات كذلك، الفنون وطريقة الكتابة، "فالفنون الإسلامية في السودان وطريقة الكتابة عند أهلها لا تختلف عما هو معروف عند المغاربة في الهندسة ونقوشها، والخط وإعجام الحروف وترتيبها"، ويظهر ذلك بشكل جلي "فيما تحفل به جدران المساجد السودانية من خطوط مختلفة وما تتحلى به من رسوم و آيات قرآنية". فطريقة بناء هذه المساجد ونقوشها التي استخدم فيها الخط الكوفي والخطوط الهندسية والآيات القرآنية بالخط الفاسي كل ذلك يدل على التأثير المغربي الواضح.[٥٧]

كما احتضن أهل هذه المنطقة الطرق الصوفية الوافدة من المراكز الثقافية المغربية، بل إن هذه الزوايا شكلت في حد ذاتها إحدى مظاهر وتجليات الروابط والصلات الثقافية التي جمعت بين الطرفين والتي كانت لها انعكاسات إيجابية عديدة على الجانبين،[٥٨] وقد كانت مدينة فاس حاضرة بقوة في هذه الصلات من خلال الدور الفاعل الذي اضطلعت به الزاوية التيجانية في هذا التواصل والتفاعل الحضاري الذي تم بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء،[٥٩] إذ انطلق إشعاع هذه الزاوية من هذه المدينة ليخترق خلال القرن التاسع عشر الصحراء وبلاد السودان "مضيفًا لبنات جديدة في صرح الصلات والروابط" التي جمعت بين المغرب وبلاد السودان،[٦٠] وقد تم ذلك على يد الشيخ سيدي أحمد التيجاني،[٦١] أما وصولها إلى بلاد شنقيط، فكان على يد الشيخ محمد الحافظ العلوي الشنقيطي الذي جعل منها شعارًا لقبائل إدا وعلي التي اعتبرت صلة الوصل الأساسية بين فرعي التيجانية بالمغرب والصحراء وما وراءها.[٦٢] ويرجع انتشار هذه الطريقة ببلاد السودان إلى استقرار العلويين بعدة مراكز وببلاد الترارزة، وبلغت

ISSN: 2090 – 0449

أوجها باعتناق الحاج عمر الفوتي التوري لها، مؤسس أول امبراطورية تيجانية عن طريق الجهاد سنة ١٨٩٤.(٦٣) ويرجع الفضل إلى هذه الطريقة في القضاء على الصراعات القبلية، حيث انصهرت القبائل الإفريقية التي اعتنقتها في بوثقة واحدة تجلت في تعاليم الحضارة الإسلامية، كما ساهمت في نشر الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء، وشكلت صلة وصل بين مسلمي الشمال والجنوب من خلال تبادل الزيارات والآراء والأفكار.(٦٤)

خاتمة

من خلال ما سبق، يتضح مدى الدور الفاعل والوازن الذي اضطلعت به مدينة فاس خلال العصر الحديث وبداية المعاصر، كحلقة للتواصل التجاري والثقافي والروحي بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، كان لها الفضل في حدوث تلاقح وتفاعل حضاري، وظهور تراث مغربي – إفريقي مشترك سيظل شاهدًا عبر التاريخ على عمق الروابط والصلات بين الجانبين.

الهوامش:

(*) أنجزت هذه المداخلة من أجل المشاركة بها ضمن كتاب تكريمي لفائدة الأستاذ التونسي الفذ هشام جعيط اعترافًا له بما قدمه من أعمال جليلة لفائدة الفكر والإبداع والبحث العلمي ،ولاسيما فيما يتعلق بالقضايا الشائكة المرتبطة بالفترة الإسلامية الأولى التي لا تزال تشغل الفكر الإسلامي.

(**) "مدينة فاس"، موقع وزارة الثقافة، المملكة المغربية: (http://www.minculture.gov.ma). "**مدينة فاس سحر الحاضر وعبق التاريخ**"، جريدة البيان، دبي بتاريخ ٦ يوليو ٢٠١٢، متاح على الرابط: (http://www.albayan.ae)

(١) مزين (محمد)، **"المغرب وبلاد السودان"**، مذكرات من التراث المغربي، عدد٣، ١٩٨٥، مطبعة Altamira.S.A، مدريد، ص.٢١٢.

(2) Ajayi, J.Fade et Crowder, Michel : **L'Afrique Occidentale a ux XVIs.** Atlas historique, les éditions du Jaguar, Paris, 1988, p.78.

(٣) العلوي (عبد العزيز)، **فاس والتجارة الصحراوية قبل الحملة السعدية على امبراطورية سنغاي (فرضيات ووقائع)**. أعمال الندوة الدولية حول: فاس وإفريقيا- العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية. منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات ٣، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس، ٢٨ – ٣٠ أكتوبر ١٩٩٣، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ١٩٩٦، ص٨١. وعماري (الحسين)، **المغرب والتجارة العابرة للصحراء من القرن XVم إلى القرن XVIIIم**، إسهام في دراسة تاريخ المغرب وعلاقاته التجارية مع السودان الغربي في العصر الحديث. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (تحت إشراف الأستاذين مصطفى ناعمي وزهرة طموح)، بتاريخ ٢٠٠٣/٠٧/٠١،ج ١، ص١٥٧.

(٤) العلوي (عبد العزيز)، م.س، ص ٨٢ - ٨٧.

(5) Cissoko Sekéné Mody: **Tombouctou et l'Empire Songhay**. Epanouissement du Soudan Nigérien au XV-XVIIs. Les Nouvelles éditions africaines, Dakar –Abidjan, 1975, p.60.

وعماري (الحسين)،م.س، ص١٠٨.

(6) Cissoko,Sekéné, Mody :op.cit.,p.60.

(٧) Abitbol, (Michel): **Tombouctou et les Arma de la conquête Marocaine du Soudan Nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire Peulh du Macina en 1833**. Editions Maison neuve, Paris, 1979, p.24.

(8) Devisse, (J): "**Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale En relation avec la Méditerranée, un essai sur le commerce africain médieval du XI au XVIs"**, R.H.E.S, 1972, p.370.

(9) Issifou, Z.Dramani: **Les XIV et XVs dans les relations entre l'Afrique (Soudan Occidental) et la Méditerranée**. C.I.A.C.I.R.S. Paris. A.VIème.C.E.A. Sur: **l'histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre le Maghreb et l'ouest africain du Moyen âge à la fin de l'époque coloniale**, Erfoud 20 – 25 Oct 1985. Gruppo walk over .Bergamo –Italia 1986, p.103.

(10) Cissoko Sekéné Mody: op.cit., p.136.

(11) Meunié,(J): **le Maroc Saharien des origines au 17 èmes** Volume I ,librairie Kline Kiek, 1982. p.393.

(١٢)الوزان (الحسن بن محمد)، **وصف إفريقيا**. تعريب محمد حجي ومحمد الأخضر، جزء٢، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط٢، بيروت،١٩٨٣، ص ١٠٨-١٢٠. وعماري (الحسين)، م.س، ص١١٢.

(١٣)عماري (الحسين)، م.س، ص١١٢.

(14) Abitbol, (Michel) :**Tombouctou et les Arma**, p.24. Et Devisse,(J) :op.cit., p.388.

(15) Abitbol, (M): op.cit.,p25.

(16) Ibid., p.24

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(17) Ibid. et Issifou, Z. Dramani: **l'Afrique Noire dans les relations Internationales au XVIs**, Analyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhai. Editions Karthala, Paris, 1982, p.103.
(18) Devisse, (J): op.cit., p388.
(١٩)عماري (الحسين)، م.س، ص١١٥.
(20) Brignon, (J) et autres: **Histoire du Maroc**. Hatier, Paris 6ème Librairie Nationale, Casablanca, 1967, p.191.
(21) Meunié, (J) :op.cit.396.
(22) Ibid., p.875.
(23) Ibid.
(24) Brignon, (J) et autres: op.cit.191.
(٢٥)الوزان (الحسن)، **وصف إفريقيا**، ج٢، ص١٣٣.
Meunié, (J): op.cit., marge82, p.875.
(26) Issifou, Z.Dramani: l'Afrique Noire ...,p.104.
وعماري (الحسين)، م.س، ص١٢٢.
(٢٧)عماري (الحسين)،م.س،ص.١٢٧.
Mezzine, (L): **le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII** P.F.L.S.H. Rabat, Série Thèses 13, 1995, p.288. Et Brignon, (J) et autres: op.cit., pp.220 - 221.
(28) Lemprière, (W): **Voyage dans l'Empire du Maroc et le Royaume de Fez (1790-1791)** traduction de l'Anglais par M de Sainte Suzanne, Paris Travennier 1801, pp.286-287.
(٢٩)العلوي (عبد العزيز)، م.س، ص٨٣ - ٨٥.
تم الكشف عن بقايا خزفية ملونة ومزينة بالرسوم في عدة مواقع سودانية، يرى رايمون موني أنها من صنع مغربي أو أندلسي العلوي (عبد العزيز)، م.س، ص٨٥.
Mauny, (R): **Découverte à Gao d'un fragment de la poterie émaillée du Moyen âge Musulman**, Hésperis -Tamuda, T.39, Rabat, 1952, pp.514-516.
(٣٠)العلوي (عبد العزيز) ،م.س،ص.٨٧.
(31) Deschamps, (H) : **Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours Fayard**, Paris, 1971, p.232.
(٣٢)العلوي (عبد العزيز)، م.س، ص٧٥.
(٣٣)نفسه، ص٨٩.
(٣٤)نفسه، ص ٨٩ - ٩٨.
(٣٥)نفسه، ص ٥٨ -٩٩. وهامش١٠٦، ص٩٩.
(36) Mauny, (R): "**Notes sur les grands voyages de Léon l'Africain**". Héspéris, Tome XII, Année1954 3ème et 4ème trimestre, p.389.
(37) Abitbol, (M): T et les A, p.12.
(٣٨)عماري (الحسين)، م.س، ص١٨٣.
(39) Abitbol,(M): op.cit.,p.187.
(٤٠)الولاتي (أبو عبد الله الطالب البرتلي)، **فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور**. تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١، ص٧.
(٤١)الصادقي (حسن)، **مخطوطات في موضوع فاس وإفريقيا**، ضمن أعمال الندوة الدولية حول فاس وإفريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية التي نظمها معهد الدراسات الإفريقية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس - فاس، فاس، ٢٨ – ٣٠ أكتوبر١٩٩٣، ص١٥.
(٤٢)المرجع نفسه والصفحة.
(٤٣)نفسه، ص١٨..
(٤٤)نفسه.
في هذا الإطار، يمكن أن نشير إلى صدى حركة عثمان بن فودي الإصلاحية، مؤسس إمارة سوكوتو الإسلامية التي داع صيتها بالمشرق والمغرب، وارتكزت أساسًا على محاربة البدع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الجهاد في سبيل الله .... بالإضافة إلى المراسلات التي تبودلت بين المولى سليمان وعثمان بن فودي نفسه، أو بعض الأمراء السودانيين. (المرجع نفسه، ص١٩).
(٤٥)نفسه، ص٢٢..
(٤٦)حمودي (هادي حسن) **الإسلام في غرب إفريقيا من النفوذ إلى الانتشار**. ضمن ندوة أحمد بابا التمبكتي التي عقدتها إيسيسكو، مراكش ٢ - ٥ شتنبر١٩٩١، منشورات إيسيسكو ١٤١٤هـ/١٩٩٣، ص٤٧.
(٤٧) شوقي (عطا الله الجمل)، **تنبكت وعلاقتها بالمغرب قبل حملة المنصور السعدي وتحت الحكم المغربي**، المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء في بدايات العصر الحديث، وقائع الندوة الدولية التي نظمها معهد الدراسات الإفريقية، مراكش ٢٣ - ٢٥ أكتوبر١٩٩٢، ص٥٣. والظريف (محمد)، **التواصل الثقافي بين المغرب والسودان خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين**، ندوة أحمد بابا التمبكتي، م.س، ص ٦٣.
(٤٨)عماري (الحسين)، م.س، ج٢، ص٣٣٣. والظريف (محمد)، م.س، ص٦٣.
(٤٩)السعدي (عبد الرحمن)، **تاريخ السودان**. تحقيق هوداس وبنوة، مكتبة أمريكا والشرق، باريس، ١٩٨١، ص٥٧. والظريف (محمد)، م.س، ص٦٣. وزبادية(عبد القادر)، **مملكة سنغاي في عهد الأسقيين (١٤٩٣-١٥٩١)**. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧١، ص١٤٤.
(٥٠)زبادية (عبد القادر)، م.س، ص١٤٨. والغربي (محمد)، **بداية الحكم المغربي في السودان الغربي**، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص٥١٧.
(٥١)حجي(محمد)، **محاضرات السلك الثالث**، السنة الجامعية ١٩٨٨/٨٧، شعبة التاريخ، تخصص دراسات إفريقية.
(٥٢)الغربي (محمد)، م.س، ص٥١٤.
(٥٣)الولاتي (أبو عبد الله الطالب البرتلي)، **فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور**، ص١٠-١١.
(٥٤)نفسه، ص١١.
(٥٥)نفسه، ص ١١٦ - ١١٧.
(٥٦)الصادقي (حسن)، **مخطوطات في موضوع فاس وإفريقيا**، ص٢٢ - ٢٣.
(٥٧)نفسه، ص٦٠. وشوقي (عطا الله الجمل)، **الحضارة الإسلامية العربية في غرب إفريقيا**. المناهل، عدد ٧ ، ١٩٧٦، ص١٥٨.
(٥٨)عماري (الحسين)، **الزوايا كقناة للتواصل التجاري والثقافي والروحي بين المغرب وبلاد السودان خلال العصر الحديث وبداية المعاصر**. المناهل، عدد٨٠ - ٨١، ملف الزوايا في المغرب، ج١، فبراير٢٠٠٧، ص٢٨٢.
(٥٩)نفسه.
(٦٠)الأزمي (محمد)، **دور الزاوية التجانية في تمتين الروابط بين مدينة فاس وإفريقيا جنوب الصحراء**. ضمن أعمال الندوة الدولية حول فاس وإفريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية التي نظمها معهد الدراسات الإفريقية وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس- فاس، فاس، ٢٨-٣٠ أكتوبر ١٩٩٣، ص٢٤٦.
(٦١)**الشيخ سيدي أحمد التيجاني**: هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سليم التيجاني، ولد حوالي سنة ١١٥٠هـ/١٧٣٧م بواحة عين ماضي جنوب مدينة لغواط بالجزائر، حل بفاس لاستكمال دراسته سنة ١١٧١هـ/١٧٥٧م، فتعرف على مختلف الطرق الصوفية، وأخذ العلم على عدد من فقهاء القرويين، ثم توجه إلى تلمسان ومنها إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، ليستقر في نهاية المطاف بأبي سمغون في الصحراء، وتحت ضغط السلطات العثمانية استقر بمدينة فاس سنة ١٧٩٦، حيث استقبل بحفاوة كبرى من طرف الرعية والسلطان المولى سليمان وبحكم معارضة الزوايا لنشاطه، نصح أبناءه بالعودة بعد وفاته إلى أبي سمغون وعين ماضي، وهذا ما حصل بالفعل سنة ١٨١٥، إذ تفرعت الطريقة إلى زاوية تماسني نسبة إلى الشيخ سيدي علي التماسي الذي عينه الشيخ سيدي أحمد خليفة له قبل وفاته، وزاوية عين ماضي ممثلة من طرف أحفاد سيدي أحمد التيجاني. راجع: الأزمي (أحمد)، م.س، ص٢٤٢ - ٢٤٤. وصابر (شريف خالد)، **دور مدينة فاس في نشر الطريقة التيجانية في إفريقيا جنوب الصحراء**، أعمال الندوة الدولية حول فاس وإفريقيا العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية ...، ص٢٣٧، وهامش(٤)، الصفحة نفسها.
(٦٢)الأزمي (أحمد)، م.س، ص٢٤٦. وطموح (فاطمة الزهراء)، **إفريقيا والمغرب**، معلمة المغرب، عدد(٢)، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، نشر مطابع سلا، ١٩٨٩، ص٥٥٧.
(٦٣)طموح (فاطمة الزهراء)، **إفريقيا والمغرب**، ص٥٥٧.
(٦٤)صابر (شريف)، م.س، ص٢٣٩.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

الدولة العثمانية في تاريخ العالم

ترجمة وتعليق



أحمد سالم سالم علي

مفتش آثار إسلامية

المجلس الأعلى للآثار

الإسكندرية – جمهورية مصر العربية

Arnold Joseph Toynbee

The Ottoman Empire in World History, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 99, No. 3 (Jun. 15, 1955), pp.119 – 126.

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

أرنولد توينبي، الدولة العثمانية في تاريخ العالم/ ترجمة وتعليق: أحمد سالم سالم علي.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ١١٢ – ١١٨.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 - 0449

لقد نلت شرفًا كبيرًا عندما تلقيت دعوة من الجمعية الفلسفية الأمريكية لإلقاء هذه المحاضرة في اجتماع هذا العام.[(١)] فقد كنت دائم التطلع إلى هذا المساء حتى وصلتني الدعوة في العام الماضي. إن سنة ١٩٥٣م تعد بالطبع الذكرى الخمسمائة لفتح العثمانيين للقسطنطينية، فقد ظلت سنة ١٤٥٣م بعد ذلك زمنًا طويلاً في عقولنا، فهي مثل سنة ١٠٦٦م واحد من التواريخ الشهيرة التي تلعب خدعة الثقة، حيث أنهم جاءوا بشكل عظيم جعلنا نعتاد على تقبل عظمتهم دون أدنى شك في ذلك.

دعونا نسأل أنفسنا الآن، ما هي الأهمية التاريخية الحقيقية والنتائج التاريخية للفتح العثماني للقسطنطينية سنة ١٤٥٣م؟ بمجرد إعادة النظر في هذا السؤال ندرك أن هذه ليست أهمية الحدث في حد ذاته.

قبل سنة ١٤٥٣م ظلت القسطنطينية لمدة قرن من الزمان لا تمثل شيئًا تقريبًا سوى جيب متناهي الصغر داخل نطاق واسع من أراضي الإمبراطورية العثمانية التي أحاطتها من جميع الجوانب. منذ الفتح العثماني في تراقيا في (١٣٦٠ – ١٣٦١م) قُطعت جميع الطرق البرية المؤدية إلى القسطنطينية، ليس فقط مع الغرب المسيحي، ولكن أيضًا مع بقية العالم المسيحي الشرقي الأرثوذكسي، وحتى مع الأجزاء المتبقية من الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

في سنة ١٤٥٣م، امتدت الإمبراطورية العثمانية بالفعل إلى الشمال الغربي وصولاً إلى الدانوب السفلى، وإلى الجنوب الشرقي وصولاً إلى أعالي الفرات، وعلى الرغم من انتصار فتح القسطنطينية للسلطان العثماني محمد الثاني – الذى سُمى بالفاتح بسبب هذا الإنجاز – كان امتداد فتوحاته متواضعًا إذا ما قيست بإنجازات أسلافه من أمثال مراد الأول وبايزيد الأول (الصاعقة)، أو خلفائه سليم الأول وسليمان الأول (القانوني).

بصفته فاتحًا عمل محمد الثاني على محو بعض – إن لم يكن كل – الجيوب العالقة من الأراضي الداخلة ضمن نطاق الإمبراطورية العثمانية، التي تركها أسلافه، والتي كانت عند ولايته مازالت في أيدى اليونانيين[(٢)] أو الفرنجة.

لقد انتزع محمد الثاني القسطنطينية والمورة Morea وطرابيزون Trebizond من اليونانيين، وجلطة وكافا Caffa وتانا Tana من الجنويين، ونجربونت Negrepont من البنادقة. لكن عند وفاته كان الجنويون لا يزالون يحتفظون بخيوس Chios، و فرسان القديس

(١) يعد هذا المقال الذى ألقاه المؤرخ الإنجليزي الشهير أرنولد توينبي Arnold Toynbee (١٨٨٩ – ١٩٧٥م) في الجمعية الفلسفية الأمريكية ونشر في مجلتها سنة ١٩٥٥م من المقالات الهامة التي توضح فلسفة التاريخ العثماني من وجهة نظر غربية، لقد حاول المؤرخ إظهار مزايا الحكم العثماني إلا أنه أرجعها لخلفية غربية أو أوروبية، وحاول إرجاع سبب تأخر العثمانيين أثناء تقدم الغرب إلى عدم أخذ العثمانيين بالنهج الغربي في التقدم، هذا ولم يقلل المؤرخ من دور التاريخ العثماني في العالم لكنه أهمل دوره الإسلامي إهمالاً كبيرًا وقصر هذا الدور على العناصر المسيحية الشرقية التي دخلت في فلك الدولة منذ دخولها إلى أوروبا في القرن الرابع عشر. لقد قمت بترجمة هذا المقال لأهمية معرفة وجهات النظر الغربية في تاريخنا الإسلامي وكيفية تحليلها وتركيبها بما يوافق أهواءهم. (المترجم) راجع النص الأصلي للمقال:
Arnold Joseph Toynbee, ***The Ottoman Empire in World History***, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 99, No. 3 (Jun. 15, 1955), pp.119-126

(٢) كلمة يونانيين تدل في كثير من الأحيان لدى المؤلف على البيزنطيين، وذلك لانتساب العالم المسيحي الشرقي في العصر البيزنطي عامة للثقافة والهوية اليونانية. (المترجم)

يوحنا يحتفظون برودس، والبنادقة يحتفظون بكورون Coron ومودون Modon، وفي الركن الجنوبي الغربي من المورة كانوا يحتفظون بجزر البحر الأيوني. وعلى الرغم من ذلك كان محمد الثاني سلطانًا عظيمًا، لكنه لم يكن عظيمًا كفاتح بقدر ما كان عظيمًا كمنظم.

لماذا إذن لا يزال تاريخ ١٤٥٣م يقرع جرسًا حتى اليوم، إن لم يكن حقًّا ذو أهمية تذكر على الإطلاق؟ لا، لم تكن الأهمية أو ماتزال في التاريخ نفسه، بل في الرمزية التي يحملها هذا التاريخ لجميع الأطراف. كان تاريخ ١٤٥٣م يعنى للعثمانيين رمزية الانتهاء الظاهري لغزوهم، ولسياسة توحيد الهيكل الرئيسي للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية، على الرغم من أن الخطوة الحاسمة في العملية التي استغرقت نحو مائة وخمسين عامًا – من البداية إلى النهاية – كان احتلال العثمانيين لمقدونيا منذ ثمانين عامًا سابقة (١٣٧٢ – ١٣٧٣م).

(الهيكل الرئيسي) للمسيحة الشرقية الأرثوذكسية أعنى به هنا الإقليم، منطقة المضايق بين البحرين الأسود والمتوسط، والتي كانت تضم في ذلك الوقت سكانًا من اليونانيين والجورجيين والبلغار والصرب والرومان، أي في الحقيقة كل المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس باستثناء الروس. وتضم هذه المنطقة شبه جزيرتين هما الأناضول وشبه جزيرة البلقان.

كانت مقدونيا وليست القسطنطينية المفتاح الاستراتيجي لباقي شبه جزيرة البلقان، وفي الواقع لكل جنوب شرق أوروبا. وقد انتقل مركز الثقل للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية من الأناضول لشبه جزيرة البلقان في القرن الحادي عشر.[٣] لقد أعطى العثمانيون دليلاً قاطعاً على حصافة نظمهم السياسية حين بدأوا في البحث عن ثرواتهم على الجانب الأوروبي من المضايق، ومن ثم الاندفاع ناحية الدانوب قبل التحرك ناحية الفرات.[٤]

كانت سنة ١٤٥٣م بالنسبة لليونانيين ترمز إلى سقوط الإمبراطورية الرومانية الشرقية، على الرغم من أن الحدث الحاسم في انهيارها كان غزو القسطنطينية من قبل الفرنجة سنة ١٢٠٤م قبل أن يفتحها العثمانيون بمائتين وخمسين عامًا سابقة. كان سقوط القسطنطينية سنة ١٢٠٤م بالفعل حدثًا تاريخيًا. لقد أدى إلى تحطيم الإمبراطورية الرومانية الشرقية بشكل نهائي، وبين ذلك التاريخ وتأسيس الإمبراطورية العثمانية في القرن الرابع عشر كان الهيكل الرئيسي للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية في حالة من الفوضى. كانت الإمبراطورية الرومانية التي دمرها الفرنجة سنة ١٢٠٤م هي نتاج نهضة القرن الثامن (التي تفككت ولاياتها الوسطى والشرقية إلى أجزاء في بداية القرن السابع، بعد أن كانت وحدة واحدة لمدة مائتي عام، أطول مما كانت عليه ولاياتها الغربية النائية)، هكذا كان المركز الأصلي للإمبراطورية الرومانية الشرقية في وسط وشمال شرق الأناضول.

كان سنة ١٤٥٣م رمزًا أيضًا بالنسبة للروس والفرنجة. فبالنسبة للروس كان يدل على أن السيادة الرومانية على العالم قد انتقلت من (روما الثانية) القسطنطينية، إلى (روما الثالثة) ألا وهى موسكو. كما رأى الروس سقوط القسطنطينية على يد العثمانيين سنة ١٤٥٣م أنه كان انتقامًا إلهيًا من اليونانيين لخيانتهم المسيحية الشرقية الأرثوذكسية سنة ١٤٣٩م، عندما اعترف ممثلوهم في المجلس الكنسي بفلورنسا بالسيادة الرومانية على الكنائس الأرثوذكسية الشرقية على أمل شراء المساعدات العسكرية للفرنجة بهذا العمل من الردة الدينية. أما بالنسبة للفرنجة فإن سنة ١٤٥٣م تدل على أن المسيحية الغربية قد صارت من الآن قيّمة على الثقافة اليونانية القديمة، حيث أصبح الفرنجة على قدم المساواة مع ثقافة العاصمة في هذا التاريخ. فبحلول ذلك الوقت تعلم الفرنجة المحافظة على كل جزء من التماثيل اليونانية القديمة، وأية بقايا من المخطوطات اليونانية التي تحمل النصوص الأدبية اليونانية القديمة، مع ذلك للأسف لم يهتم الفرنجة الهمجيون في القرن الثالث عشر بما اهتم به أحفادهم في القرن الخامس عشر، إذ أنهم لم يلقوا بالاً لأى من الكُتَّاب اليونانيين فيما عدا أرسطو، ولم يجدوا استخدامًا مناسبًا للتماثيل البرونزية اليونانية القديمة أفضل من تقطيعها إلى قطع صغيرة.

لقد ذكرت أن عظمة محمد الفاتح الحقيقية كانت في كونه منظمًا، لذلك دعونا نلقى نظرة على دستور الإمبراطورية العثمانية الذى وضع محمد الثاني لمساته النهائية. لقد كان مزيجًا من ثلاثة عناصر هي: الطريقة البدوية الأوراسية[٥] في الحياة، والقوى العاملة للشعوب المسيحية الشرقية الأرثوذكسية (بغض النظر عن الروس)، وروح ومؤسسات الإسلام. وقد ورد هذا الموضوع في كتاب كلاسيكي حديث للباحث الأمريكي A. H. Lybyer[٦]

كان مؤسسو الإمبراطورية العثمانية فرقة صغيرة من اللاجئين البدو الأوراسيين، الذين نزحوا إلى جنوب غرب آسيا قبالة السهوب الأوراسية العظمى، وذلك بسبب الاجتياح المغولي في القرن الثالث

(٣) حدث ذلك بسبب تراجع النفوذ البيزنطي في الأناضول أمام الضغط الإسلامي للأتراك السلاجقة، خاصة بعد معركة ملاذكرد الفاصلة عام ٤٦٣هـ / ١٠٧١م، التي يعدها المؤرخون أكبر كارثة تحل بالإمبراطورية الرومانية الشرقية، فقد سارع بعدها السلاجقة في عملية أسلمة وتتريك الأناضول التي اكتملت بعد ذلك على يد الأتراك العثمانيين. (المترجم)

(٤) لقد أغفل الكاتب هنا السبب الرئيسي في وجود الدولة العثمانية وتوسعها ألا وهو الجهاد الذي أخذته مرتكزًا لسياستها منذ أن كانت إمارة صغيرة في الأناضول، لذلك كانت وجهتها الرئيسية نحو أوروبا وليس نحو الشرق حيث الأراضي الإسلامية، إلا أنه فسر هذا الاتجاه على أنه بحثاً عن الثروات، فلو أنها تبحث عن الثروات لكان اتجاهها ناحية الأراضي العربية الغنية أولاً، فقد مثلت إيرادات كل من مصر وسوريا فقط للدولة في القرن السادس عشر حوالي ربع الدخل العام. (المترجم)

(٥) تعنى: الأوروبية الآسيوية. (المترجم)

(6) Lybyer, A. H., **The government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent**, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1913

دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



عشر. جلب هؤلاء البدو اللاجئين معهم طريقة الحياة البدوية إلى عالم الحضر، وكان هيكل المجتمع البدوي هو التعايش بين ثلاثة أطراف: الرعاة، وقطعانهم، وكلابهم التي تحمى تلك القطعان. عندما نزح أسلاف العثمانيين إلى السهوب الواقعة داخل المقاطعات المسيحية الشرقية الأرثوذكسية للعالم المتحضر في الركن الشمالي الغربي من الأناضول، جعلوا من أنفسهم رعاة يتولون تدريب رجال هم بمثابة كلاب الماشية لمساعدتهم في إدارة القطعان البشرية. هؤلاء الرجال المستخدمين ككلاب الماشية كانوا أعضاء أسرة العبيد التابعة للسلطان العثماني. يشتمل هذا على الخدمات المهنية المدنية والتابعة للجيش على حد سواء. كانت هذه هي الأداة منذ الفتح العثماني الأول للهيكل الأساسي للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية، ومن ثم تم تنظيمها وإقامتها.

لعب الأرثوذكس الشرقيون في الإمبراطورية العثمانية دوران لا يقلان أهمية عن دور رأس المال. فقد كانوا يشكلون أسراب الفاتحين البشرية، وفي الوقت نفسه كانوا المصدر الأساسي للإمدادات البشرية التي لعبت دور كلاب الماشية. فالإنسان أكثر قدرة على التكيف من الحيوان الذى يرافقه. فقد يكون من الصعب العثور على أي حيوان غير بشرى قادر على أداء دور كلاب الماشية ودور الماشية في نفس الوقت، لكن المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس قاموا بأداء الدورين معاً على نحو فعَّال في إطار النظام العثماني.

كان المجندون الأوائل من قبل العثمانيين من المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس، من الأحرار البالغين الذين يملكون خيار التحول إلى الإسلام. أما بعد إنشاء نظام عبيد السلطان في القرن الرابع عشر، كان المصدر الرئيسي لتوظيف المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس هو ضريبة الغلمان. حيث كان يقدم لهؤلاء الأطفال المجندين تعليمًا مكثفًا، تنافسيًا وانتقائيًا، وكان كذلك فكريًا وتكنولوجيًا كما كان بدنيًا، وأصبحوا دائمًا في هذه العملية يتحولون إلى الإسلام بشكل طوعي. لكن ما الذى جعل العثمانيين يفوزون بولاء الأطفال، كما فازوا من قبل بولاء أسلافهم من المتطوعين الكبار، لقد كانت فرصة أتيحت لهم للدخول في الخدمة العثمانية العامة وللحصول على مهنة فعالة، لذلك كانت قابليتهم ترجع جزئيًا إلى طموحهم، لكنها كانت أيضًا ترجع إلى شعورهم الأخلاقي، لسمو أخلاق العثماني المسلم التي تفوقت في أسلوب الحياة على نظيرتها الخاصة بالمسيحي الشرقي الأرثوذكسي، فكانت هي السمة المميزة التي جعلت المجتمع العثماني فعَّالاً على هذا النحو، وبناء على ذلك أصبحت المهنة أو الوظيفة العثمانية مجزية.

على الرغم من أن الأطفال المجندين المستمدين من السكان المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس الخاضعين للحكم العثماني أصبحوا معيارًا للتعيين في نظام العبيد الإمبراطوري، كان هناك دائمًا مصادر تكميلية من خارج حدود الإمبراطورية: على سبيل المثال، الأحرار البالغين الذين يتحولون إلى الإسلام من المسيحية الغربية، وسجناء الحرب من المسيحيين الغربيين، والمسيحيون الغربيون الذين يقبض عليهم من قبل قراصنة العثمانيين الذين استوطنوا ساحل البحر المتوسط في شمال غرب أفريقيا، والروس المسيحيين الأرثوذكس المأسورين من قبل غزاة التتار من الجنوب الغربي للسهوب الأوراسية. في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت لغة التخاطب بين عبيد الإمبراطورية هي اللغة الصربية – الكرواتية، بينما كانت لغة قادة البحرية العثمانية هي اللغة الإيطالية، وكان هذا من الغرائب في تاريخ اللغة والتي كانت شاهدًا على أهمية العنصر المسيحي الغربي في الخدمة العثمانية العامة، وإلى رجحان العنصر الصربي بين المجندين من المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس.

لماذا سمح المسيحيون الشرقيون الأرثوذكس لأنفسهم – كما فعلوا – أن يكونوا أداة لإنشاء وصيانة الإمبراطورية العثمانية التي حرمتهم من استقلالهم السياسي؟ لا يمكننا فهم ذلك دون الرجوع إلى الوراء أربعمائة عام من تاريخ المسيحية الشرقية الأرثوذكسية، التي سبقت إنشاء الإمبراطورية العثمانية من خلال احتلال مقدونيا سنة ١٣٧٢ – ١٣٧٣م. على مدى أربعة قرون شهدت المسيحية الشرقية الأرثوذكسية عصرًا من التفكك العسكري والسياسي والاجتماعي والأخلاقي. لقد أعار المسيحيون الأرثوذكس أنفسهم لخدمة بناة الإمبراطورية العثمانية لأنهم أدركوا أن هؤلاء الأجانب الفاتحين سوف يجلبون لهم – بثمن مرتفع – الوحدة والسلام، والنظام الذى جاء وقته ليكون من الضروريات الملحة لحياة المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس.

السلام والنظام دون حضارة لا يمكن أن يحافظ على الصحة الاجتماعية، والتي كانت قد فقدت من المسيحيين الشرقيين الارثوذكس خلال التصادم بين اثنين من أبرز القوى السياسية، الإمبراطورية الرومانية الشرقية وبلغاريا، بعد أن تحولت إلى بلغاريا سنة ٨٦٥م. عظمة الحرب الرومانية البلغارية التي حدثت بين سنتي ٩٧٧ – ١٠١٩م كانت كارثة سجلت انهيار الحضارة المسيحية الشرقية الارثوذكسية، والوحدة السياسية المؤقتة التي تم شراؤها بهذه التكلفة الباهظة لم تنقذ الحياة الاجتماعية، والانهيار السياسي والعسكري الذى زاد ضخامة وأدى إلى استنفاذ ما تبقى من قوة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، قبل انتهاء القرن الحادي عشر.

بعد لدغات النورمان والأتراك للإمبراطورية الرومانية الشرقية، وبعد التعافي من استقلال البلغار عنها، كان غزو الفرنجة للقسطنطينية سنة ١٢٠٤م الذى أتى على البقية الباقية منها، وقد ذهب التشرذم السياسي للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية إلى أقصى مداه فيما بين سنتي ١٢٠٤م و ١٣٧٢م، قبل أن يسجل الاحتلال العثماني لمقدونيا بداية حدوث المد. كان ميراث عصر الفوضى هذا في قلوب المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس هو كراهية الفرنجة والكنيسة الرومانية الذى أصبح سيد عاطفتهم قبل انتهاء القرن الثاني عشر إلى ما بعد افتتاح القرن السابع عشر.

لم يتعهد الفرنجة بتقديم المساعدات العسكرية للإمبراطورية الرومانية الشرقية ضد العثمانيين إلا إذا قامت الكنيسة الشرقية

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية

الأرثوذكسية أولاً بالاعتراف بسيادة الكنيسة الرومانية. تقدم العثمانيون بعرض سياسي جاء فيه أنهم على استعداد للسماح للمسيحيين الشرقيين الأرثوذكس الاحتفاظ باستقلالهم الكنسي ومنحهم الحكم الذاتي لطائفتهم داخل الإطار السياسي العثماني، تحت رئاسة سلطاتهم الكنسية الخاصة. هكذا كان نفور المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس من الشروط العثمانية أقل وطأة من نفورهم من الشروط الإفرنجية، لذلك اختاروا الهيمنة العثمانية على الهيمنة الإفرنجية. فكان شعار(عمامة النبي خير من قبعة البابا) هو الشعار السائد داخل أسوار القسطنطينية أثناء حصار سنة ١٤٥٣م.

كان مؤسسو الإمبراطورية العثمانية من البدو الأوراسيين قد تحولوا إلى الإسلام أثناء طريقهم من السهوب الواقعة جنوب غرب آسيا إلى الركن الشمالي الغربي من الأناضول، وقد كان التحول الطوعي للإسلام – كما لاحظنا – شرط لا غنى عنه للحصول على وظيفة في نظام العبيد السلطاني، والذي كان يحكم الإمبراطورية في أوجها. من ناحية أخرى، كان العثمانيون المسلمون أحرار المولد غير مؤهلين – زمن أوج الإمبراطورية – للانضمام لنظام العبيد. فالذين يتم قبولهم فقط من الرجال والنساء أحرار المولد هم ذوو الأصول المسيحية. من النظرة الأولى كانت هذه القاعدة ذات المفارقة من أسرار نجاح الإمبراطورية، والتي كانت تضمن دقة نظام المؤسسة الحاكمة، هذه الطاعة كان يمكن غرسها فقط في نخبة ممن حرموا من حريتم الشخصية وتمزقت أواصرهم الأسرية، وهذه الشروط الجزائية لم يكن من الممكن تطبيقها من قبل حكومة مسلمة على الأحرار من ذوى الأصول الإسلامية.

إن مساهمة الإسلام الأساسية في بنية الإمبراطورية كانت في نظام الحكم الذاتي للطوائف على أساس الملَّة وليس على أساس الإقليم. فقد تم تنظيم شعوب الإمبراطورية في جماعات ملية تتمتع بالحكم الذاتي، من المسلمين السنة، والمسيحيين الشرقيين الأرثوذكس، والأرمن الجريجوريون اليعاقبة، واليهود، إلى آخره، والتي كانت تتداخل مع بعضها البعض جغرافيًا، وكانت كل واحدة منها توازى كامل أراضي الإمبراطورية. كان هذا النظام القائم على الحكم الذاتي على أساس طائفي وليس أساس إقليمي يسمى بنظام الملة، والذى ورثته الدولة العثمانية من الخلافة العربية. لقد أنشئ هذا النظام الدستوري من خلال ما استقته وتأثرت به الحكومات الإسلامية من حكم النبي محمد ﷺ في القرآن الكريم، حيث كان اليهود والنصارى أهل كتاب مثل المسلمين (وهذا يعنى الناس الذين تلقوا كتابًا مقدسًا من قبل الله الواحد الذى أنزل القرآن على النبي محمد).

كانت النتيجة الطبيعية لهذا الحكم أحقية اليهود والنصارى في التسامح والحماية من قبل السلطات السياسية الإسلامية إذا وافقوا على الطاعة ودفع الجزية. لقد سمح القرآن لنظام الملة بعقوبات في إطار النظام الإسلامي، ولكن النظام في حد ذاته كان معمولاً به من قبل عهد النبي، كما في وقت مبكر من حكم الإمبراطورية الأخمينية Achaemenian، فعلى سبيل المثال تم تنظيم المجتمع اليهودي في بابل كما في نظام الملة العثماني اللاحق.[٧] لقد عمل نظام الملة العثماني في أوج الإمبراطورية العثمانية بشكل فعال للحفاظ على ولاء وإخلاص العناصر المسيحية الشرقية الأرثوذكسية. لقد أعطاهم مزيدًا من الحرية أكثر مما تمتعوا به في ظل الفرنجة إخوانهم في الدين (على سبيل المثال، في جزيرة خيوس قبل ضمها من قبل العثمانيين). هكذا فاز النظام بولاء اليهود القشتاليين اللاجئين الذين مُنحوا حق اللجوء من قبل الحكومة الإمبريالية العثمانية.

كان أعضاء الملة الأقل فاعلية بالنسبة لوضعهم هم المسلمون السنة، إن المسلمين الأحرار في هذه الإمبراطورية المسلمة قد وجدوا أنفسهم في مفارقة، من كونهم متميزين اجتماعيًا في نفس وقت عجزهم سياسيًا. لقد كانوا في الواقع محرومين من إمكانية المشاركة في حكومة الإمبراطورية التي كانت مفتوحة لمواطنيهم من غير المسلمين، كما شاهدنا فإن مسلمي المولد من الأحرار هم فقط الذين كانوا غير مؤهلين بين عناصر الإمبراطورية للانضمام لعبيد السلطان. وعلى سبيل التعويض، كان أصحاب الإقطاعيات الذين دعموا الإمبراطورية بالفرسان الإقطاعيين من المسلمين أحرار المولد، لكن حتى هذه الفرق كانت تحت قيادة العبيد ذوو الأصول المسيحية، وكانت رتبهم أدنى من وظائف الجيش الدائم التي تألفت من العبيد على وجه الحصر.

وعلاوة على ذلك كانت الحكومة المركزية حريصة على التخلص من كل الإقطاعيين الذين في حوذتها، وكذلك كانت حريصة على الوقوف أمام المسلمين الأحرار أصحاب الإقطاعيات، ودعم حقوق الفلاحين المسيحيين الأحرار على حساب رسوم أصحاب الإقطاعات المستمدة من دخولهم. وبالنظر في كل هذا، فإنه ليس من المستغرب أن يكون أول الثائرين في الإمبراطورية على دستورها الكلاسيكي ليسوا من المسيحيين أو اليهود، ولكن من المسلمين أحرار المولد. فقد أصر هؤلاء على أن يُسمح لهم في الدخول في نظام العبيد بعد موت سليمان الأول سنة ١٥٦٦م، وثورة المسلمين هذه كانت قد بدأت في إضعاف الإمبراطورية، لأنها قوضت انضباط نظام الرقيق الذى كان عماد الإمبراطورية. أما العناصر المسيحية الشرقية الأرثوذكسية فلم تبدأ من جانبها في الثورة ضد الإمبراطورية بشكل جدى، إلا بعد بداية القرن التاسع عشر.

هذا التناقض بين ردود فعل كل من مسلمي الإمبراطورية العثمانية وعناصرها المسيحية فيما يخص الدستور يبرز النقطة التي هي من سمات كل الإمبراطوريات من هذا النوع. المهمة التاريخية التي بالفعل كانت تنجزها الإمبراطورية، والتي يمكن رؤيتها من خلال استطلاع تاريخها المنصرم، قد تثبت أن هناك شيء ما مختلف كل الاختلاف عن النوايا المعروفة لبناة الإمبراطورية. لقد كان

---

(٧) يحاول الكاتب هنا نفى أي أصالة عن أنظمة الحكم الإسلامية حتى أنه أرجع نظاماً من أهم أنظمة الإسلام وهو الحرية الدينية إلى واحدة من الإمبراطوريات القديمة في الشرق الأدنى وليس لنظام الإسلام ذاته. (المترجم)

العثمانيون على سبيل المثال يتحركون بدافع أغراض مدرَكة، من توسيع حدود الإسلام على حساب المسيحية وجنى المنافع لأنفسهم، وتلقى يد العون من الله، فضلاً عن عائد مناسب على شكل ثروة وقوة يكتسبونها من خلال افتتاح أراضي ومجتمعات غير إسلامية. هذا الغرض المدرك (لغزاة الروم) كان مماثلاً لإخوانهم من الترك التيموريين غزاة الهند، مما جعل إعجابهم بهم في الواقع يتحقق.(٨) ومع ذلك يمكننا أن نرى أن هذا لم يكن أهم نتيجة للأعمال العسكرية المضنية. لقد كانت المهمة الفورية للفتح العثماني في تحقيق الوحدة والسلام، وتنظيم الهيكل الرئيس للمسيحية الشرقية الأرثوذكسية في شبه جزيرة البلقان والأناضول، بعد أن قُسم هذا المجتمع إلى أجزاء وسقط في حالة من الفوضى، هكذا نفذت الإمبراطورية العثمانية هذه المهمة بشكل فعَّال لمدة أربعمائة عام (١٣٧٣ – ١٧٦٨م). لكن المهمة غير المدركة ليست قاصرة على تحقيق هذه المهمة الإقليمية.

كل إمبراطورية مثل الإمبراطورية العثمانية كانت تعمل على إذكاء الروابط الروحية، من المحتمل أيضًا أن تكون عالمية. فجميعهم، العثمانيون والصينيون والإمبراطورية الرومانية، وغيرهم كان لديهم تطلعات جزئية لذلك الرابط الإنساني العالمي للمستقبل، والذى أصبح أخيرًا احتمالاً عمليًا وأيضًا ضرورة حتمية، كنتيجة أخيرة لزوال بعد المسافات من خلال تقدم التكنولوجيا الغربية الحديثة. لم تملك الإمبراطورية العثمانية تلك الوسائل الميكانيكية للاتصالات لأصغر دولة من قيادات العالم في يومنا هذا، مع ذلك كاد العثمانيون في القرن السادس عشر أن يفعلوا بالعالم كل ما فعلوه بمجتمع واحد هو مجتمع المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس، وذلك بواسطة وسائل قديمة للنقل مثل الحصان، وأنواع الأسلحة المتفجرة التي عفى عليها الزمن مثل القربينة والأسلحة التي تعمر من الفوهة.

لقد فشل العثمانيون في فتح قاعدة لعملياتهم في أوروبا الغربية من خلال الاحتفاظ وتوسيع رأس الجسر على الأراضي الإيطالية الذي احتله محمد الثاني في أوترانتو Otranto سنة ١٤٨٠م قرب نهاية عهده، وعن طريق الاندفاع ناحية وادى الدانوب فيما وراء فيينا. وفشلوا أيضًا من خلال تأخر وصول قوتهم البحرية إلى الحوض الغربي للبحر المتوسط التي وصلت في الربع الأخير من القرن، وذلك لإحباط سيطرة الغرب المسيحي على المحيط الأطلسي والأمريكتين (لقد كان للعثمانيين مصلحة حيوية في الاكتشافات القشتالية للعالم الجديد، ويشهد على ذلك وجود نسخة عثمانية ترجمت إلى العربية من خريطة قشتالية مبكرة مفقودة للعالم الجديد، والتي تم الاستيلاء على أصلها من سفينة اسبانية في اشتباك بحرى في البحر المتوسط).

لقد تعرضوا للضرب من قبل البرتغال في منافسة على سيادة المحيط الهندي والحبشة والهند. وتعرضوا للضرب من قبل موسكو في منافسة للسيطرة على السهوب الأوراسية الكبرى (فشل العثمانيون عام ١٥٦٩م في حفر قناة من نهر الدون Don إلى نهر الفولجا Volga، وحتى في إعادة فتح الاتصالات مع إخوانهم في الدين من المسلمين السنة في وسط آسيا، والتي قطعت بالغزو الروسي لقازان واستراخان الذى كان حدثًا تاريخيًا وحاسمًا مثل الهزيمة التي عانى منها الألمان على نفس البقعة في خريف سنة ١٩٤٢م).

وبالتالي قبل انتهاء القرن السادس عشر وبالرغم من أن الدولة العثمانية تمتد الآن من الجزائر إلى أرمينيا، ومن اليمن إلى القرم، ومن العراق إلى المجر، وجدت نفسها محاصرة في المحيطين الأطلسي والهندي من قبل العالم المسيحي الغربي، وفي السهوب الأوراسية من قبل المسيحية الأرثوذكسية الروسية، وقد أفقدت تلك الأحداث الواقعة في القرن السادس عشر العثمانيين الجائزة التي بها كانوا من الممكن أن يصبحوا الصناع الرئيسيين للقرن العشرين أو الحادي والعشرين. بعد فشلهم في القرن السادس عشر في فتح الغرب وروسيا الأرثوذكسية، وأيضًا فشلهم في نفس الوقت في الحفاظ على فاعليتهم عن طريق الحفاظ على حصر الدخول في الخدمة الإمبريالية على العبيد من ذوى الأصول المسيحية، هكذا بدأ العثمانيون يهاجَمون من قبل الغرب في القرن السابع عشر وما بعده، ومن قبل روسيا الغربية في القرن الثامن عشر وما بعده.

لقد شهد القرن السابع عشر ثورة عظيمة في العلاقات بين الإمبراطورية العثمانية وخصومها من المسيحيين الغربيين والشرقيين الأرثوذكس على حد سواء. فقبل انتهاء هذا القرن كان توازن القوى في التسابق بين الإمبراطورية العثمانية والغرب قد انقلب ضد العثمانيين على المستويين العسكري والسياسي، أما على المستوى الديني فقد عزم العالم المسيحي الغربي على الابتعاد عن الحروب الداخلية بين البروتستانت والكاثوليك، ليصبح متسامحًا نحو الآخرين من (أهل الكتاب) كما يفعل الإسلام دائمًا. هذا التغير في الموقف من قبل العالم المسيحي الغربي تجاه الطوائف المسيحية الأخرى فتح الطريق لنفس التغيير تجاه العالم المسيحي الغربي من قبل جزء من المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس في روسيا والإمبراطورية العثمانية على حد سواء.

تحولت الآن العناصر المسيحية الشرقية الأرثوذكسية للدولة العثمانية من طريقة الحياة العثمانية الرجعية إلى طريقة الحياة الغربية التقدمية، التي كانوا ينفرون منها بسبب التعصب الديني الغربي. اليونانيون الذين كانوا في علاقات تجارية مع الغرب عبر البحر، والصرب الذين كانوا جيراناً مع أسرة الهابسبورج الحاكمة في الدانوب، أخذوا الفرصة حتى يألفوا العادات والتقاليد الغربية، هذا

(٨) لقد أراد الكاتب هنا أن يساوى بين التوسع العثماني والتوسع التيموري الذى انتهج نهج التتار وطريقتهم الوحشية في التقتيل والحرق والتدمير لكل ما مروا عليه من بلدان مع كونهم مسلمي الديانة، وهنا تكون المقارنة مجحفة خاصة إذا علمنا أن العثمانيين لم يتطلعوا أبداً لطريقة التيموريين ولا أساليبهم وهذا يتضح في فتوحاتهم التي لم تمس أبداً الحرمات ولم تسرف في سفك الدماء ولم تلجأ إلى الحرق أو التدمير. (المترجم)

دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

فضلاً عن تعلم اللغات الغربية، وهذه المعرفة الجديدة قد أعطتهم قوة جديدة للمساومة في معاملتهم لأسيادهم العثمانيين، بعدما بات العثمانيون مرغمون على التفاوض مع القوى الغربية التي لم يعد في مقدرتهم هزيمتها مجددًا في الميدان. إن عملية تغريب Westernization[9] العناصر المسيحية الشرقية الأرثوذكسية للدولة العثمانية خاصة اليونانيين، جعلتهم يدخلون من الآن في الخدمة العثمانية العامة دون أن يصبحوا أعضاءً في نظام العبيد للإمبراطورية، ودون أن يعتنقوا الإسلام. إن الحكومة العثمانية كان عليها منح رعاياها هؤلاء شروط أكثر ملاءمة، لأن المعرفة الغربية التي حصلوا عليها مؤخرًا أصبحت الآن أحد الأصول التي لا غنى للحكومة عنها.

لم يرق للعثمانيين أن يعتمدوا في الخدمات العامة ذات الأهمية على (القطعان البشرية) من المسيحيين غير المتحولين للإسلام، ولكن كان هذا بمثابة تغييرات ثورية غير مرغوبة زادت من ضعفهم المجبرين عليه. بعد الحرب الكارثية سنة ١٦٨٢ – ١٦٩٩م ضد تحالف من الدول الغربية، والتي انضمت إليها روسيا الغربية في نهاية المطاف، كانت حرب سنة ١٧٦٨ – ١٧٧٤م الأكثر إذلالاً ضد روسيا وحدها، هكذا أدرك بعض العثمانيين من رجال الدولة أن عليهم إما تغريب النظام العسكري أو الذهاب نحو الانحطاط. لكن بدايتهم في ذلك كانت متأخرة كثيرًا، ويسودها روح التذمر والامتعاض. لقرنين وربع من الزمان بعد موجة المد العسكري في معاقل فيينا سنة ١٦٨٣م، كان من الضروري للسياسة العثمانية القيام بالحد الأدنى من التغريب لإبقاء سياسة الإمبراطورية على قيد الحياة، إلا أنهم طوال هذه الفترة لم يفعلوا إلا القليل وبعد فوات الأوان، هكذا كان عليهم أن يدفعوا ثمن حرصهم على التعنت بخسارة مقاطعة تلو مقاطعة أمام القوى الغربية وروسيا. في هذه الأثناء كانوا يهرعون إلى متاعب أكثر صعوبة على حدودهم، فمنذ العقود اللاحقة لمطلع القرن السابع عشر، كانت العناصر المسيحية الشرقية الأرثوذكسية للعثمانيين مع الصرب واليونانيين يذهبون نحو التغريب دون أي تحفظات على جميع الأصعدة ماعدا الجانب الديني. وبعد اندلاع وانتشار الثورة الفرنسية أصبحوا مشبعين بالقومية الغربية، وبدأ كل من الصرب واليونان والرومان والبلغار في التبلور عن جسد الإمبراطورية العثمانية على شكل دول.

لقد اتبع الأتراك العثمانيون المسلمون في نهاية المطاف نهج تابعيهم من المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس في بداية تحركهم القومي على الخطى الغربية، ولكن حتى ذلك الحين لم تكن أولى محاولاتهم صادقة، حيث علقت المحاولة الأولى للتحرك العثماني الجديد الذى نجح في إعطاء الإمبراطورية دستور برلماني سنة ١٨٧٦م، وذلك لمدة ثلاثين عامًا (١٨٧٧ – ١٩٠٨م) بواسطة السلطان عبد الحميد الثاني في محاولة رجعية لتفعيل الملك الاستبدادي ليكون خلف قوة من الحكم الأوتقراطي المطلق.[10] لكن التحرك العثماني الجديد فشل أيضًا في حصاد فرصته المتأخرة عندما استعاد السلطة في النهاية في أعقاب ثورة سنة ١٩٠٦ – ١٩٠٩م، وكان فشله بسبب رسوب سياسته بين اتجاهين. ففي سنة ١٩٠٨م سعت جماعة الاتحاد والترقي التركية لإنقاذ ما تبقى من الممتلكات غير التركية للدولة العثمانية في محاولة لتحويل الإمبراطورية إلى دولة برلمانية متعددة الجنسيات. ولكن قبل هذا الوقت كان قد حدث بالفعل التحرك القومي للشعوب المسيحية الشرقية الأرثوذكسية وكانت بعيدة كل البعد عن أن تكون ضمن النظام الليبرالي العثماني متعدد الجنسيات، وبحلول ذلك الوقت أيضًا كان قادة الفكر العربي التابعين للإمبراطورية – من المسلمين والمسيحيين على السواء – قد أصابتهم عدوى القومية الغربية.

في الوقت نفسه، اهتمت جماعة الاتحاد والترقي بالاحتفاظ بالأراضي غير التركية للإمبراطورية، مما أدى إلى صرف تركيز طاقتهم عن الحركة الوطنية التركية، لذلك ليس من المستغرب في هذه الظروف غير المواتية أن تفقد الدولة العثمانية كل أراضيها غير التركية عدا الأجزاء الكردية الشمالية في حروب أعوام ١٩١١ – ١٩١٨م. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى وجد الأتراك أنفسهم يواجهون سؤالاً عن إمكانية إنقاذ الإمبراطورية العثمانية، بعد أن تم فقد كل الأراضي غير التركية لها، وعن إمكانية بقاء تركيا العثمانية نفسها، ويبدو أن هذا قد أثار أزمة كانت في حاجة ماسة إلى حركة وطنية جديدة بزعامة مصطفى كمال أتاتورك. لقد أظهر مصطفى كمال ورفاقه حنكة سياسية من خلال تركيزهم على تحقيق هدفين عمليين. لقد أرسوا دعائم إنقاذ دولة ذات قومية تركية على أنقاض الإمبراطورية العثمانية تكون خلفًا لها. وأصروا على إعطاء هذه الدولة التركية – إذا نجحوا في تأسيسها – فرصة عادلة للبقاء بواسطة تغريب طريقة حياتها بكل إخلاص وبصورة شاملة، دون أي تردد أو تهاون.[11]

لقد تخلى هذا التحرك القومي التركي الجديد نهائيًا وبإخلاص عن أية محاولة لاستعادة الأراضي ذات الأغلبية المسيحية الأرثوذكسية، أو الأراضي ذات الأغلبية العربية للإمبراطورية العثمانية السابقة، وتحديد برنامجها السياسي في تحويل الأجزاء ذات الأغلبية التركية من الإمبراطورية السابقة إلى دولة قومية ذات نسق غربي معاصر. وكان نقل العاصمة من استانبول إلى أنقرة من المفترض أن يكون رمزيًا، على الرغم من أن أصل اختيار أنقرة بدلاً من المدن الأخرى في وسط الأناضول كان عرضيًا أكثر منه متعمدًا،

(٩) مصطلح يعنى انتهاج الأسلوب الغربي في جميع مناحي الحياة. (المترجم)

(١٠) لم يتطرق الكاتب هنا لأسباب إلغاء النظام البرلماني - الذى كان يدعى (المشروطية) - من قبل السلطان عبد الحميد، فقد تسبب هذا النظام في الكثير من الكوارث للدولة فقدت بسببه الكثير من الأراضي بعد خسارتها الحرب أمام روسيا. (المترجم)

(١١) يظهر هنا تحيز الكاتب غير الموضوعي للنظام الغربي، حتى أنه يجعل خلاص الدولة ونجاتها مكفولة به. (المترجم)

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية



ولأسباب استراتيجية لم يخدم موقع أنقرة الجغرافي أو يرمز بشكل جيد إلى أهداف الثورة التركية الجديدة.

تقع أنقرة وسط الأناضول، الذى أصبح مركز الثقل للجمهورية التركية الجديدة، في حين أنه لم يلعب هذا الدور في الإمبراطورية العثمانية المهارة. لقد صنعت الإمبراطورية العثمانية ثروتها من خلال فتح الأراضي المسيحية الأرثوذكسية في جنوب شرق أوروبا. وبعد أن اكتسبت قوة هناك تحولت إلى الاتجاه المعاكس لفتح الإمارات التركية في الأناضول، فقد استمر أتراك الأناضول منفصلين إلى حد ما عن الإمبراطورية فضلاً عن البلاد السنية التي تمثل أساس إمبراطورية الإسلام. وعلى الرغم من أنهم كانوا أحرارًا مسلمين لم يكونوا أعضاءً في الفئة العثمانية المسيطرة، ولكنهم كانوا جزءًا من العنصر الشعبي على غرار المسيحيين الشرقيين الأرثوذكس. وحتى الآن - على عكس مواطنيهم المسيحيين - كانوا غير مؤهلين حتى بعد وفاة سليمان القانوني سنة ١٥٦٦م للانضمام إلى صفوف الفئة المهيمنة الذين تم توظيفهم – كما رأينا – من المتحولين إلى الإسلام من ذوى الأصول المسيحية. هؤلاء المهملين من أتراك الأناضول كانوا العنصر الأساسي المقترح من قبل أتاتورك ورفاقه لخلق عضوًا جديدًا في أسرة الأمم الغربية. وكان أكثر ملمحين لافتين في ثورته التغريبية الشاملة، تحرير النساء والاستعاضة عن الأبجدية العربية بأخرى لاتينية باعتبارها وسيلة لنقل اللغة التركية العثمانية. أما عن الرمز الواضح للثورة في الخارج فكان اعتماد اللباس الغربي من قبل النساء فضلاً عن الرجال.

إن تغريب الجمهورية التركية بصدق على هذا النحو كان يبدو أنه آخر فصل في تصفية الإمبراطورية العثمانية، لكن الدولة العثمانية كانت بالفعل إنجازًا عظيمًا وتجربة رائعة، تركت العديد من الأمور المتوارثة. ففي ظل عالم موحد (إلى حد ما كان متوقعًا في الإمبراطورية العثمانية) من البشر الذين يتحركون اليوم، كان هناك على الأقل مؤسستين عثمانيتين رائدتين ضمن كثير مما يمكن أن نتعلمه: هما مؤسسة الخدمة المدنية العامة التي كانت تتكون من بيت العبيد الإمبراطوري، والحكم الذاتي غير الإقليمي لنظام الملة.

إن الخدمة المدنية فوق القومية التي تتميز بالانضباط والتفاني، هي واحدة من الأدوات الإدارية التي يحتاجها الآن بشدة عالمنا التكنولوجي الموحد، ويمكننا أن نحاول استنساخ مزايا الخدمة المدنية العثمانية (التي ربما كانت مستوحاة من قراءة محمد الثاني لجمهورية أفلاطون)[١٢] دون الحاجة إلى تكرار قسوتها. إن الاستقلال الذاتي الطائفي غير الإقليمي للنظام العثماني هو نموذج مماثل للتنظيم الغربي الذى هو مزيجًا من الدول القومية للمؤسسة الغربية التقليدية، والذي أصبح من المفارقات التاريخية أن يتم إبادته – أي نظام الملة العثماني – بواسطة التكنولوجيا الغربية. إن الغطاء المرقع الذى كان يمثل نمطًا تقليديًا للخريطة السياسية الغربية أصبح الآن باليًا في ظل عصر الحداثة الغربية، حيث التحويل السريع بالطائرة إلى رداء حريريّ تتداخل من خلاله دول العالم مع بعضها البعض، مثل هؤلاء من جنوب شرق آسيا وشرق أوروبا الذين تداخلوا من قبل طويلاً عن طريق تدافع أحصنة البدو الأوراسيين.

إن الدولة الموحدة في المستقبل ستكون متعددة القوميات لا تعتمد على قومية واحدة، والغرب الآن ليس جاهزًا لوضع دستور لمثل تلك الدول متعددة القوميات، حيث يظهر الأداء العاجز المنذر بالخطر الذى تبديه الحنكة السياسية للغرب في مواجهة مشاكل الدول متعددة القوميات مثل ملايا وكينيا واتحاد جنوب أفريقيا والإدارات الفرنسية الثلاث في الجزائر.

يمكننا أن نحاول حل هذه المشكلة عن طريق إعادة إنتاج مزايا نظام الحكم الذاتي غير الإقليمي للدولة العثمانية، دون الحاجة إلى إعادة إنتاج الظلم في العلاقة غير المتكافئة بين الفئة المهيمنة على الدولة العثمانية وباقي عناصر الإمبراطورية. لقد دفن جسد محمد الفاتح لكن روحه مازالت تسير إلى الأمام، فسقوط الدولة العثمانية لا يعني انتهاء دورها بالنسبة للبشرية، فبعد انتهائها يمكنها أن تقوم بمهمة أخرى على الصعيد العالمي.

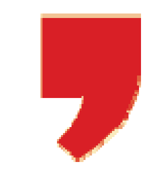
(١٢) يحاول الكاتب هنا لصق المرجعية الغربية بكل فعل يعتبره إيجابيًا للدولة العثمانية، ولم يحاول إرجاع أي من هذه الأفعال إلى الشريعة الإسلامية التي كانت أساسًا لكل قوانين الإمبراطورية. (المترجم)

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية





الحَيَاةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ في مِصْرَ في عَصْرِ الدَّوْلَةِ الْفَاطِمِيَّةِ



المؤلف: رمضان محمد رمضان الأحمر

الناشر: شركة القدس للنشر والتوزيع.

تاريخ النشر: الطبعة الأولى ٢٠١٢

عدد الصفحات: ٣٧٨ من الحجم المتوسط



عرض

رمضان محمد رمضان الأحمر

عضو هيئة التدريس – قسم التاريخ

جامعة بنغازي – ليبيا

مقدمة

إنّ الحياة الاجتماعية ما هي إلاّ مجموعة من الأفراد والجماعات يعيشون في منطقة أو بيئة محدودة النطاق والمعالم، مربوطين بزمنٍ ما. ومن الطبيعي أن تنشأ في مناخ هذه البيئة طوائف متعددة من الظواهر والاتّجاهات ومظاهر السلوك، تنشأ من اعتراك الأفراد بعضهم مع بعض، ومن تفاعلهم مع البيئة التي يعيشون فيها، حيث تتقابل عواطفهم وتتلاقى وجهات نظرهم وتختلف رغباتهم، فأعطى ذلك الوضع صورة متكاملة عن حياتهم وأنماط معيشتهم، وأفرز ذلك البناء نُظماً لتنظيم الحياة فيه. فكانت الحياة السياسية مُوَاكبة له، سواء أكانت من داخل البناء الاجتماعي للمجتمع أم من خارجه، فهي تتربّع على قمّة الهرم الاجتماعي. وبين الحياة الاجتماعية التي يحياها أبناء المجتمع بكل سلبياتها وإيجابيّاتها، وبين النُّظُم السياسية التي تحكم وتُقيّد الحياة بشكلٍ عام عاشت المجتمعات على هامش حياة اقتصادية مُتباينة الاتجاهات. وفي ظل هذه النظم واندماجها تبلورت الكثير من العادات والأعراف والتقاليد ومظاهر السلوك، وأفرز المجتمع الواحد جوانب أُخرى منها ما هو متعلق بالحياة الدينية، ومنها ما هو متعلق بالحياة الفكرية والثقافية وغيرها من الجوانب.

أهمية الكتاب :

تكمن أهمية موضوع كتاب (**الحَيَاةُ الاجْتِمَاعِيَّةُ في مِصْرَ في عَصْرِ الدَّوْلَةِ الْفَاطِمِيَّةِ**)، في أنّ مِصْرَ الإسلامية في عصر هذه الدولة ولأول مرة استقلت استقلالاً حقيقياً، فلم تعد تتبع أيّ جهةٍ أو خلافةٍ أُخرى، وأصبحت عاصمتها القاهرة بُؤرة ومركزًا لدولة مُترامية الأطراف. كما أنّ الدولة الفاطمية هي أول دولة شيعية تحكم مصر الإسلامية - وآخر دولة إلى وقتنا الحاضر-، فكان من الطبيعي أن يحدث تَغيّر كبير في سَيْر الحياة الاجتماعية للسكان فيها، الذي أخذ في التطوّر ليواكب ويساير عقائد ومتطلبات وسياسات وأهداف الدولة الجديدة.

أهداف الكتاب

يهدف هذا الكتاب إلى عِدّة أُمُورٍ منها:

١- التعريف بالعناصر السكانية التي يتكوّن منها المجتمع المصري في العصر الفاطمي، وتحديد العلاقات التي تربط فيما بينهم، وأثر هذه العناصر على الحياة الاجتماعية فيه.

٢- ذِكر للطبقات التي تَأَلّف منها المجتمع، مع عرض للفئات المُكوّنه لكل طبقة، والوضع الاجتماعي الذي تعيشه وتأثيرها على الحياة العامة في البلاد.

٣- إبراز الدور الذي قامت به المرأة في المجتمع، سواء المرأة الفاطمية أم غيرها.

٤- محاولة توضيح الأحوال المُعاشة للسكان من مَأكل ومَشْرب ومَلْبس ومَسْكن، بالإضافة إلى وسائل لهوهم وتسليتهم، وما تفشّى بينهم من مظاهر سلبية وأمراضٍ اجتماعية.

٥- ذِكر وعرض وشرح لأهم الأعياد والمناسبات والمواسم التي كان يحتفل بها السكان في ذلك الوقت، مع التركيز على ما أضفاه الفاطميون من اهتمامٍ بهذه الأعياد والمواسم، والصِّبغة التي صبغوها بها، حتّى أمست سِمَة من السِّمَات البارزة لذلك العصر.

مضمون الكتاب

يحتوي الكتاب على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها حديث عن أهمية الموضوع، وأهم أهدافه، والصعوبات التي واجهت مؤلّفه في إعداده، وأهم المصادر والمراجع التي اعتمدها في إنجازه، بالإضافة إلى المنهاج الذي سار على هَدْيِهِ في

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



كتابته. واحتوى **التمهيد** على عرضٍ موجزٍ عن ماهِيّة الدولة الفاطمية، وبدايات انتشار مذهبها في بلاد المغرب الإسلامي، وكيفية توطيد أركانها فيه، ثم محاولاتها لغزو مِصْرَ والسيطرة عليها، حتّى نجحت في ذلك سنة ٣٥٨هـ / ٩٦٩م. والانتقال إليها والاستقرار بها نهائيّاً، مما حوّل البلاد المصرية من دار إمارة إلى دار خلافة.

وفي الفصل الأول تحدث المؤلف عن (**عناصر سكان مصر في العصر الفاطمي وأثرهم في الحياة الاجتماعية**)، مُوَضّحاً أُصُول كل عنصر ومواطن سُكْنَاهُ في مدينة القاهرة ، بالإضافة إلى علاقته بالعناصر الأخرى. وهذه العناصر على التوالي هي: المغاربة والأتراك والسودان والأرمن، إلى جانب عناصر أقَلّ عدداً مثل: الصقالبة والروم والديلم والغُزّ والأكراد. أمّا الفصل الثاني المُعَنْوَن بـ (**طبقات المجتمع المصري في العصر الفاطمي**)، ففيه إسهاب عن الطبقات المُكَوّنه للمجتمع المصري في ذلك الوقت. وهي طبقة الخاصة المتمثلة في الخليفة والوزير وأرباب الوظائف. وطبقة العامة التي تشمل أغلب فئات المجتمع، من العلماء والفقهاء والتجار والحرفيين والفلاحين والفقراء والعبيد والمساكين. بالإضافة إلى موضوع أهل الذمة الذين على الرغم من اندراجهم من ضمن الطبقتين السابقتين، إلاَّ أنهم يعتبرون كطبقة مُستقلة لها عالمها الخاص المخالف لجمهور الشعب المصري المُسْلِم.

وإكمالاً للفصل الثاني خَصَّصَ المؤلّف الفصل الثالث للحديث عن (**المرأة ودورها في المجتمع المصري في العصر الفاطمي**)، وذلك بصفتها جزءاً لا يتجزّأ من التركيبة السكانية للمجتمع، لها أوضاعها وكذلك أدوارها المهمة فيها. وقد قَسّمَ الفصل إلى مبحثين؛ مبحثٌ مُخصّص للمرأة الفاطمية، وآخرٌ للمرأة المصرية. وفي الفصل الرابع الموسوم بـ (**مظاهر الحياة الاجتماعية في مصر في العصر الفاطمي**)، تناول المؤلّف موضوع الأحوال المُعَاشة للفاطميين ولعامة الناس في عصرهم، فتحدث عن الأغذية والأشربة والألبسة والمساكن. كما بَيّن فيه وسائل اللّهو والتَّسلية التي شغفوا بها وأقبلوا عليها، والتي من أهمها: الذهاب إلى المنتزهات، وتنظيم مجالس الغناء والطّرَب، والخروج إلى الصيد، والاهتمام بالألعاب الذهنية وكذلك الرياضية، وغيرها من وسائل الترفيه عن النفس. واختتم الفصل بذكر أهم المظاهر السلبية المنتشرة في المجتمع، من ممارسة التنجيم، وشرب الخمور، وتَفَشّي الفاحشة والفُجُور، بالإضافة إلى لعب القمار.

وكان موضوع (**الاحتفالات والمناسبات والأعياد الدينية في مصر خلال العصر الفاطمي**) ، محور الدراسة في الفصل الخامس. وقد صَنّفه المؤلّف إلى خمسة مباحث؛ يختص الأول بالاحتفالات والأعياد الإسلامية العامة؛ كاحتفال رأس السنة الهجرية وأول العام، والاحتفال بالمولد النبوي الشريف، وبعيدي الفطر والأضحى، وبشهر رمضان الكريم، وبليالي الوقود الأربعة (ليلة أول رجب وليلة نصفه، وليلة أول شعبان وليلة نصفه). والمبحث الثاني اختصّ بالمناسبات والأعياد الشيعية الخاصة التي استنتها الدولة الفاطمية، وهي: عيد الغدير، والاحتفال بالموالد الأربعة (مولد علي بن أبي طالب، وابنيه الحسن والحسين، وزوجته فاطمة الزهراء ﵂)، وإحياء يوم عاشوراء. في حين اهتمّ الثالث بأعياد أهل الذمة واحتفالاتهم، ومنها: عيد النيروز، وعيد الميلاد، وعيد الغِطَاس، وخميس العهد، والزيتونة، وعيد الفِصْح، وعيد الشهيد. أما الرابع فكان للاحتفالات والأعياد القوميّة، مثل: الاحتفال بالخروج لسجن يوسف (عليه السلام)، والاحتفال بتخليق (تعطير) عمود المقياس وفتح الخليج، والاحتفال بمولد الخليفة الفاطمي الحاضر، والاحتفال بتولية وليّ العهد، والاحتفال بعيد النصر. وكانت الاحتفالات والمناسبات الأُسرية (الزواج والمولود والْخِتَان والمأتم) مضمون المبحث الخامس.

أما **الخاتمة**، فهي حوصلة لِمَا في الكتاب من نتائج واستنتاجات وتوصيّات تَطلّبتها الدراسة، تمثلت في الآتي:

١- إنّ الدولة الفاطمية أثبتت قدرتها على استيعاب معظم عناصر السكان المختلفة التي تكوّن منها المجتمع المصري، وتسخيرها لخدمة مصالحها وأهدافها، وقد تجلّى ذلك بوضوح في التطور الكبير الذي شهدته البلاد في مختلف مجالات الحياة.

٢- إنّ من أسباب النهضة السريعة التي شهدتها مصر في جميع مجالاتها، هي اهتمام الحكومة الفاطمية بأحوال مُوَظّفيها المعيشية اهتمامًا لم يسبق له مثيلٌ من قبل في مصر ولم يشهد مثله من بعد، الأمر الذي جعلهم في رغدٍ من الحياة، وسهّل عليهم القيام بواجباتهم خير قيام، فلم يَألُوا جهداً في العمل على تقدّم مرافق البلاد ودفع أسباب الفساد عنها في كثيرٍ من الأحيان.

٣- إنْ كانت طبقة الخاصة قد عاشت في رخاءٍ وترفٍ لِمَا كانت تُقَدِّمُهُ لها الدولة من مزايا معيشة عديدة ضمنت لها هذه الحياة، فإن العامة لم يكونوا بعيدين عن هذا المستوى المعيشي، حيث تأثّروا كثيراً بمظاهر البذخ والثراء التي انطبعت بها معظم مظاهر الحياة في ذلك الوقت، فكانوا كثيراً ما يتشبّهون بالخاصة في معيشتهم كلما سمحت لهم الظروف، ولاسيّما أنّ المجال كان مفتوحًا لهم، حيث لم يهتم الفاطميون كثيرًا على تأكيد التفاوت الطبقي، فقد كان هدفهم استقطاب الناس كافة دون مراعاةٍ لطبقاتهم أو فِئَاتهم أو مِلَلِهم أو نِحَلِهم.

٤- إنّ العصر الفاطمي بمصر يعدُّ العصر الذهبي لأهل الذمّة، نالوا فيه حريتهم وتمتّعوا من خلاله بالكثير من التسامح والعطف، الأمر الذي مَكّنهم من أن يَصِلُوا إلى أعلى المناصب في البلاد، وأن يتركوا بصمةً لا بأس بها في المجتمع، تجلّت في بروز أعيادهم الدينية واحتفالاتهم، التي شاركهم الفرحة بها السواد الأعظم من الشعب المصري، بل وجعل الفاطميون من بعضها أعيادًا رسمية تُحْيِيهَا الدولة.

٥- أكّدت المرأة الفاطمية على قوتها في البلاد، وذلك من خلال تدخلها في السياسة الداخلية وتسييرها لِدَفّة الحكم في الكثير من الأوقات، إلى جانب إقامتها للعديد من المشاريع العمرانية المُؤثّرة في حياة الناس في المجتمع المصري.

دورية الكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449





٦- إنّ الفاطميين لم يَحطُّوا من شأن المرأة المصرية أو يُقلِّلُوا من كرامتها وقيمتها كجزء أساسي من المجتمع. ولم يكن تشدّدهم معها ومصادرتهم لحريتها في بعض الأحيان، ولاسيما في عصر الخليفة الحاكم، سوى وسيلة للتخفيف من عوامل الغواية والفتنة ومنع انتشار الانحلال والفساد في المجتمع.

٧- إن التطور الكبير الذي شهدته مصر خلال العصر الفاطمي في مجال تعدد أنواع الأطعمة والحلويات وجودتها، كان سببه المباشر حُبّ الفاطميين لحياة البذخ والترف من ناحية، ولكثرة الأعياد والاحتفالات من ناحيةٍ أُخرى، بالإضافة إلى أنّ الفاطميين كانوا من هُوَاة الاكتشاف والتجديد.

٨- إنّ تعدّد وسائل اللهو التسلية والترفيه ما هو إلاّ انعكاس لحياة الترف والبذخ التي كان يعيشها الفاطميون، والتي تأثر بها عامة الناس في مصر.

٩- أثبتت الدول الفاطمية أنها دولة البهاء والبذخ الواسع، الأمر الذي تَجلّى بوضوح في كثرة الأعياد والمواسم والمناسبات، وطريقة الاحتفال بها والرسوم المتّبعة فيها، والتي كانت أيضاً مظهراً من مظاهر قوتها وعظمتها وسطوتها.

١٠- من غير شك في أن الخلفاء الفاطميين كانوا من أكثر الخلفاء المسلمين حُبّاً للمظاهر والفخامة والأُبّهة.

١١- كان الوازع الأخلاقي والإسلامي لدى الخلفاء الفاطميين الأوائل (المعز لدين الله والعزيز بالله والحاكم بأمر الله) أقوى منه عند الخلفاء الذين تلوهم، وقد ظهر ذلك بوضوح في تشدّدهم ومنعهم للكثير من المُنكرات التي كانت تحدث في المجتمع المصري، بعكس الآخرين الذين تساهلوا وترخّصوا للناس فيها، ومنهم من شارك فيها أيضًا.

١٢- حَقّقَ العصر الفاطمي لمصر تطوّراً ونهضةً اجتماعية لم يسبق لها مثيلٌ من قبل ولا من بعد، غَيّرت مجرى حياة السكان وأضافت إليهم الكثير من العادات والتقاليد التي لم يألفوها، وإن كانوا قد اندمجوا فيها وانصهروا في بوتقتها، فأصبحت جزءاً لا يتجزّأ من حياتهم.

١٣- لم يتسنّ للفاطميين فرض أسلوب حياتهم المُتّسم بالترف والرفاهية واللهو والتسلية إلاّ بفهم طبيعة الشعب المصري المحُب لهذا النوع من الحياة. حيث كانت على خلاف طبيعة الشعب المغربي - التي اختبرها الفاطميون إبّان وجودهم في المغرب - التي اتّسمت بالْجِدّيّة والرصانة والحياة البدوية القاسية. لذلك لم يتعب الفاطميون كثيراً في التأثير على الشعب المصري وصبغه بِصِبغتهم لما وجدوه منهم من ميول واضحة وقبول لهذه الصِبغة.

١٤- وأخيراً؛ فإنّ الكثير من العادات والتقاليد والشعائر والرُسُوم المُتداولة بين الناس في وقتنا الحاضر، ولاسيّما بين المصريين ترجع في أصولها إلى العصر الفاطمي، ولا يزال الناس مُتشبّثين ومُحتفظين بها، ممّا يدلّ على أنّ العصر الفاطمي كان عصرًا فريدًا من نوعه في تاريخ مصر الإسلامية.

وهكذا؛ وعلى الرغم من مُحاولة المؤلف جاهدًا أن يُوَفِّي هذا الموضوع حَقَّهُ من الإيضاح ونثر غبار الزمان عنه، إلاَّ أنّ الكمال لله وحده ، فإن هذه الدراسة ينقصها بعض الموضوعات الاجتماعية المهمة، التي للأسف لم تُشَجِّعُ المادة التاريخية على الخوض فيها، منها على سبيل المثال العلاقات الإنسانية التي كانت تربط بين الأفراد والجماعات؛ كالعلاقات بين الأُسرة الواحدة (بين الآباء والأبناء وبين الإخوة)، والعلاقات التي بين الأقارب، وكذلك بين الجيران، وغيرها من الموضوعات الاجتماعية الحيوية التي لن تتضح صورتها إلاَّ إذا عُثِرَ على نصوصٍ تاريخية جديدة، قصد مُؤَرّخوها - المعاصرون لها - التَّأْريخ لها مباشرةً وليست عرضًا في كُتُبهم، وإنّ محاولة استقرائها والكشف عنها من المادة المُتاحة حالياً يعدّ - في نظر المؤلّف- ضربًا من الخيال، أو فنّاً من فنون التأليف الْقَصَصِي الذي لا يتماشى مع الدراسات التاريخية الرّصينة المُوَثَّقة.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية







البعثات التعليمية المغربية (١٨٤٤ - ١٩١٢) والبعثات التعليمية اليابانية (١٨٥٣ - ١٩٤٥): دراسة مقارنة

أطروحة دكتوراه في تاريخ وحضارة الإسلام

إعداد: يحيى بولحية

إشراف: أ. د. محمد منفعة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد الأول (وجدة - المغرب) ٢٠١٠

عدد الصفحات: ٧٢٧



عرض

د. يحيى بولحية

دكتوراه في التاريخ المقارن

أستاذ بالثانوية التأهيلية العيون الجديدة

وجدة – المملكة المغربية

مقدمة وإشكال

عرف اليابان في خطه التحديثي العام من أواسط القرن التاسع عشر إلى الفترة المعاصرة مرحلتين متباينتين من حيث الأهداف والغايات، التي وجهت سياسته الداخلية والخارجية: فإذا كانت المرحلة الأولى (١٨٦٨-١٩٤٥م) أكدت على مبدأ "التحديث في خدمة العسكريتاريا"، وحملت شعارات تمجيد القوة والعلم، وأنتجت نموذج الدولة الإمبريالية العنصرية، بكل ما أفرزته من تدمير للبُنى الاقتصادية للشعوب الآسيوية المجاورة (الصين، وكوريا، وروسيا..)، فإن المرحلة الثانية، التي ابتدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية، أعطت لليابان مضمونا جديدا في مجال العلاقات الدولية، تأسس على منطق نقد التجربة السالفة، القائمة على قيمة العنف، والاتجاه بالتحديث نحو خيار السلام والقبول بمبدأ الاختلاف والتعايش السلمي مع القاصي والداني من الدول والأمم. وسمح له هذا التوجه الجديد باختراق الأنماط الاقتصادية المحلية والدولية والأسواق العالمية، وبتأكيد حضوره العالمي على مستوى امتلاك التقانة والاحتياطات النقدية الهائلة، وبتقديم المساعدات الإنسانية للدول النامية.

ما ميز هذه المرحلة الأخيرة أنها تأطرت في انطلاقتها بعهد الوصاية الأمريكية، التي مارست وظيفة الكبح أمام الطموحات التوسعية لليابان، وتوجيهها في تفاصيلها العامة نحو خدمة الاستراتيجية الأمريكية أثناء الحرب الباردة. وآنذاك نأى اليابان بطاقاته الإبداعية نحو المجالات المدنية، وركز جهوده على القضايا التنموية، فحقق بذلك الإنجازات العلمية والتقنية بالمستويات التي يعرفها الجميع.

انطلقت تجربة التحديث اليابانية الأولى والثانية، مباشرة، إثر تحديين عسكريين أمريكيين في ١٨٥٣م مع حملة بيري وفي سنة ١٩٤٥ عندما ألقت الولايات المتحدة القنبلتين النوويتين على كل من هيروشيما وناكازاكي. ولعل ذلك ما سمح ببروز مقولات تؤكد على أن زخم التحديث الياباني لم يكن ليتم لولا العامل الموضوعي المتمثل في سؤال القوة الأمريكية، وما تطلبه وفرضه من تقديم أجوبة يابانية محددة وموجهة.

يثار أمامنا هنا إشكال أساس، يتعلق، نظريًا، بارتباط النتائج بمقدماتها، ويمكن صياغته كالآتي:

هل يمكن لمقدمات تاريخية لبلد ما، بمواصفاتها الموضوعية والذاتية، أن تفرز نتائج تنموية مختلفة ومتباينة، وأحيانا متعارضة، وبعبارة أدق: أنتجت التجربة اليابانية في مرحلتها الأولى (١٨٦٨-١٩٤٥م) مسيرا تنمويا انتهى بتوسع دموي على حساب دول الجوار، وارتبط ذلك بمقدمات فكرية وأسطورية ومجتمعية...خاصة، وهي نفس المقدمات التي منحت اليابان قمة العطاء التقاني والتنموي خلال المرحلة الثانية (١٩٤٥م وما بعد) وأسست لانطلاقة تختلف تماما عن المرحلة السالفة. فما هي الضمانات التي يمكنها تبرير عدم العودة إلى خيار التوسع إذا وُضع اليابان أمام تهديد استراتيجي لموارده الاقتصادية وخاصة في مجال الطاقة والموارد الأولية، مثلما حدث له أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية؟ لكن من زاوية أخرى ألا يمكن للنتائج التي أفرزتها المرحلة الأولى أن تدفع باتجاه تعديل المقدمات النظرية وإزالة الشوائب عنها حتى يقع الانسجام والتوافق بين النتائج وأسبابها؟ ألم يقم الجانب الأمريكي بهذا الدور أثناء صياغة الدستور الجديد، والقضاء من خلاله على مقدمات التوسع النظرية القائمة على المعتقدات الشنتوية؟

تثير إشكالية الداخل والخارج، ودورهما في خروج المارد الياباني من عمقه التاريخي، وإدارته لرحى التحديث، باقتدار وكفاءة، أكثر من تساؤل، من ثنايا هذا البحث، ومن خلال الإشكالية العامة التي توجهه وتبحث فيه. وبالرغم من هذا التعارض الشكلي بين الفترتين، لازالت المرحلة الأولى تثير الاهتمام والتساؤل، باعتبارها المنطلق، الذي يكشف عن ذهنية رجال الإصلاح الأوائل، وكيفية تمثلهم للحضارة الغربية الوافدة، عندما اتصلوا بها، بالشكل الذي تم، لأول مرة. كما أنها المرآة التي تعكس طبيعة الذات اليابانية في تعاملها مع تراكماتها التاريخية والمجتمعية والأسطورية، وتبين أشكال الرد الحضاري الياباني أمام طاقة العنف الهائلة والمنظمة التي مثلتها التحديات الغربية.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية





قدمت التجربة الإنمائية اليابانية خلال مرحلتها الأولى (١٨٦٨-1945م) إضافة نوعية متميزة لأنماط التحولات العالمية في فترة أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. ويعد اليابان البلد الوحيد من خارج المنظومة الغربية الكلاسيكية، أوروبا وأمريكا الشمالية، الذي أخرج نموذجًا تنمويًا متقدمًا ومتميزًا على أكثر من صعيد، وشكل بذلك مادة للتحليل والدراسة والمقارنة على أكثر من منحى واتجاه؛ وأُثيرت تساؤلات شتى، تبحث في آليات التحديث الياباني وأسباب نجاح نموذجه التنموي. وتم اعتباره مثالاً وقدوة في سيرورة التنمية والتقدم، كما أصبح هذا النموذج مرآة عاكسة للإخفاقات الذاتية ووسيلة للمراجعة والنقد وإعادة البناء.

يعترف اليابانيون اليوم بدور البعثات التعليمية في صياغة المشروع التنموي وبلورة عناصر القوة التي بوأت بلدهم مكانة متميزة في مشهد العلاقات الدولية وفي هندسة وإنتاج التقانة في حقول المعرفة التطبيقية المتباينة. وعن طريقها توفرت الإدارة اليابانية، بمختلف تخصصاتها، على كفاءات بشرية متميزة اضطلعت بمهمة تخطيط وتنفيذ القرارات الحكومية الكبرى منذ عهد الميجي (١٨٦٨-١٩١٢م) مرورًا بعهدي تايشو (١٩١٢-١٩٢٦م) وشوا (١٩٢٦-١٩٨٩م).

من جانب آخر؛ منحت التجربة اليابانية زخمًا ثوريًا وخطًا تنمويًا تحرريًا لبلدان آسيا كالصين والنمور الآسيوية وأفهمتها - كما يجب أن يفهم الآخرون- أن مسير التحديث لا يعني بالضرورة اقتفاء آثار النموذج الغربي، واتخاذه صنمًا لمواجهة التحديات والعقبات؛ بل قدمت الدليل على أن مناهج التنمية يمكنها أن تسلك دروبًا وطرقًا أخرى مغايرة ومتقدمة، متجنبة بذلك عقدة المركزية الأوربية التي سيطرت على العديد من الاتجاهات والتيارات الفكرية والإصلاحية في العالم العربي والإسلامي. كما نجح اليابان في التوفيق بين الأصالة والمعاصرة بكفاءة واقتدار في عجلة التنمية الداخلية، ولعل ذلك ما جعل منه محطة للتأمل والمقارنة والإتباع.

يوجد اليوم العديد من مراكز الدراسات الآسيوية المستقلة أو الملحقة بالجامعات والمعاهد بأوربا وأمريكا الشمالية، وتركز في الورقات التي تتناولها على النموذج الآسيوي، وخاصة الياباني منه، مستلهمة منه الدروس والعبر، وقدرته على التكيف مع الأوضاع الجديدة. وقد صدرت دراسات شتى تقارن بين اليابان وغيره من الدول المتقدمة (الولايات المتحدة وروسيا وألمانيا وفرنسا والمملكة المتحدة والصين وكوريا وتركيا...) من النواحي الاقتصادية والسياسية والإدارية والعسكرية والفنية والدينية.

وفي العالم العربي، أُنجزت بعض الدراسات حول تجربة التحديث اليابانية، تطرقت إليها برؤى مختلفة ومن زوايا متباينة، أجملها مسعود ضاهر في كتابه اليابان بعيون عربية.[1] وعُقدت ندوات مشتركة بين مفكرين عرب ويابانيين، حاولت إقامة نوع من الجسور الثقافية بين الجانبين. تعتبر تونس ومصر ودول الخليج من البلدان القلائل التي حاولت، من خلال الندوات والكتابات والرحلات، أن تضع علامات مضيئة في هذا المجال، مستفيدة من الانفتاح الثقافي الياباني على العالم العربي وخاصة بعد تزايد أهمية النفط في رسم ملامح العلاقات الدولية. وأثناء ندوة عقدت يومي ٦-٧ ماي ٢٠٠٤م شارك فيها، بتنظيم اليونسكو بباريس، العديدُ من الباحثين العرب و اليابانيين وصدرت بعنوان: أشغال الندوة الدولية، التنوع الثقافي والعولمة، التجربة العربية اليابانية، الحوار الإقليمي، تم التركيز على تجربة محمد علي التحديثية ومقارنتها بتجربة الميجي.

مقابل ذلك تندر الإشارات إلى بعد المقارنة بين تجربة التحديث في كل من المغرب واليابان، ولم أقرأ أو أطلع على أشغال ندوة دولية أو وطنية عمقت النقاش حول المقارنة بين تجربة التحديث المغربية واليابانية في النصف الثاني من القرن التاسع. تدفعنا هذه الملاحظات إلى محاولة تتبع درجة حضور التجربة التنموية اليابانية الأولى في أذهان من عاصرها من النخب الفكرية والسياسية المغربية، باعتبار طبيعة البحث والإشكالية التي يحاول تفكيك وحداتها والإجابة على بعض تفاصيلها.

من خلال البحث والتقصي لا نعثر على ما يفيد بحثنا في هذا المجال، أو يمنحنا المادة المصدرية المناسبة التي تسمح لنا بقابلية إنجاز محور يمكننا أن ننعته: "التنمية اليابانية بعيون مغربية". ومن أبرز الوثائق التي تبرز درجة الحضور الياباني في التصورات الإصلاحية المغربية، ما ورد في مشروع الدستور الذي اقترحه الشيخ عبد الكريم مراد على السلطان المولى عبد العزيز؛ وتبدو عليه من قراءة أولية لمضامينه العامة، صفة الإدراك لمشروع التنمية الياباني ومراميه التحديثية، وحاول جاهدا تقديم إجابات كفيلة بتفسير النجاح التنموي الياباني، داعيا من خلاله إلى تأمل التجربة لمحاكاتها وإنتاج صورة موازية لها في مغرب بداية القرن العشرين.

ويمكن اعتبار الشيخ مراد الوسيط الذي عرف النخب المغربية بالتجربة اليابانية وبانتصارها التاريخي على روسيا القيصرية. ويتبين أننا فقدنا القدرة على الاتصال المباشر بمصادر الخبر، وتوسلنا بالمشرق لإدراك المستجدات السياسية بمنطقة الشرق الأقصى. ولم نستطع، كما فعل ابن بطوطة، زمن أبي عنان، إنتاج المعرفة الخبرة بخصوص الأمم القاصية.

تبوأ الحضور التنموي الياباني مكانة متميزة لدى المؤرخ المغربي ابن زيدان، عندما قدم هذا الأخير شكلا من أشكال المقارنة بين مآل التحديث في كل من المغرب واليابان أثناء تقويمه للبعثات المغربية التي أرسلها السلطان الحسن الأول إلى أوروبا؛ فقد ذكر أن اليابان كان "أحط من المغاربة بكثير، بل لا نسبة إذاك بين المغرب واليابان في الانحطاط. في ذلك الوقت اتجه ملك اليابان هذا الاتجاه نفسه فوجه المتعلمين من اليابانيين وأعانته بطانته الحسنة الطيبة القصد فحصلت النتيجة المنتظرة وصارت اليابان تقر بعظمتها أعظم الدول وتخشى بأسها".[2]

---

(١) مسعود ضاهر، **اليابان بعيون عربية**، ١٩٠٤-٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

(٢) عبد الرحمن بن زيدان، **العلائق السياسية للدولة العلوية**. تحقيق وتقديم عبد اللطيف الشاذلي، المطبعة الملكية، الرباط ١٩٩٩م، ص: ١٤٩.

ISSN: 2090 – 0449





يثار أمامنا في هذا الموضع سؤال جوهري، يتعلق بالمصادر التي اعتمدها ابن زيدان للخروج بهذا الحكم، الذي يبدو عليه من أول وهلة، متسرعا، وفاقدا لضوابط الخبر التاريخي؛ فإذا كان صاحب العلائق السياسية للدولة العلوية يلمح إلى فساد عناصر الإدارة البيروقراطية في المخزن الحسني، ودوره في إفشال سيرورة التحديث بالمغرب، وهو الجانب الذي توفرت له فيه مادة وثائقية دسمة، فإن حكمه على «تأخر» اليابان و«تقهقره» الحضاري في فترة ما قبل عهد الميجي يحتاج إلى دراسة ونظر، خاصة أنه لم يقدم لنا شواهد لما ذهب إليه من أحكام بخصوص «تأخر» اليابان الفيودالي و«انحطاطه» الحضاري.

كما يدفعنا هذا الاستنتاج إلى إثارة مسألة تشابه المقدمات المجتمعية أو تفاوتها، فإذا كان ذلك صحيحًا ومقبولاً فبأي صفة ومعنى؟ فإذا خضعت المقدمات المادية لمنطق النظر والقياس والاعتبار والاستبصار، هل يمكننا رصد وتقويم الجانب الخفي وحركة اللاوعي الجماعي ودوره في عملية البناء الحضاري؟ وهل يمكن لعالم القيَم والمُثل أن يخضع لمنطق المقارنة؟

من جهة أخرى؛ أثارني عنوان أطروحة مسعود ضاهر: النهضة العربية والنهضة اليابانية[٣] التي ذيلها بمقولة تشابه المقدمات واختلاف النتائج: فهل يمكن القول، نظريًا، بتشابه المقدمات واختلاف النتائج؟ وهل كانت مصر زمن محمد علي في وضع مشابه لوضع اليابان؟ وما المؤشرات التي اعتمدها بعض المشارقة في الخروج بهذا الاستنتاج؟ لا أريد تقديم إجابات سابقة لأوانها ولكن علينا الإشارة بدءً إلى أن موضوع المقارنة يتطلب نوعًا من الإحاطة بمجمل المقدمات التي نعتقد فعاليتها وأهميتها في تناول موضوع البحث، وفي مقدمتها التنقيب في خصوصيات الذهنية اليابانية ودور الجماعية في صياغة المجتمع الجديد وميزة الاقتصاد في الجهد واستغلال التراكم التاريخي، وتوفر نخبة متنورة تمتلك حس الانتماء والقدرة على استثمار المادة الداخلية وتوظيفها بذكاء وتميز في عملية البناء الحضاري.

من جانب آخر ألم تنته التجربة اليابانية نفسها بنموذج إمبريالي استعماري، توسل لغة العنف والتدمير تجاه الشعوب الآسيوية القريبة من المجال الحيوي لليابان؟ وهل تصلح التجربة اليابانية - بنتيجتها السلبية هذه - لاتخاذها نموذجًا للتمثل والقياس؟

وإذا انتقلنا إلى الدراسات والأبحاث المغربية المعاصرة التي حاولت المقارنة بين النموذجين التحديثيين الياباني والمغربي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد اقتفت آثار الدراسات المشرقية السابقة، مع التأكيد، على خلاف ابن زيدان، على تباين المقدمات اليابانية عن مثيلتها المغربية؛ فقد ختم عثمان أشقرا في كتاب العطب المغربي، مقارنته قائلاً: "بينما في الحالة المغربية هيمنت السلفية والتقليدانية، بحيث جاء التحديث وكأنه مجرد أداة أو قناة جديدة وفعالة للمزيد من صب المجتمع في قالب المنظومة الفكرية والإيديولوجية التقليدية والسلفية المهيمنة أصلا. وهذا ما نعبر عنه بالتحديث المعكوس."[٤] ويبدو أن هذا الاستنتاج جزئي في نظرته لآليات الإعاقة ومرادفات العطب التنموي؛ ذلك بأن الطابع الشمولي في مقاربة عناصر الخلل ظل غائبًا، كما أن المقارنة اكتست طابع السرعة في استخلاص النتائج دون تمحيصها وتعميق البحث في إشكالاتها التاريخية. واعتمد الباحث أساسًا على إنتاجات من سبقه من الدارسين المشارقة دون تقليب أوجه النظر في الكتابات اليابانية والأنجلوساكسونية والألمانية التي يصعب على الباحث في الموضوع الياباني الاستغناء عنها.

تحتم هذه الإشكالات العديدة مقاربة الموضوع من جديد بالشكل الذي يجعله إضافة للمقاربات السابقة وتوطئة للدراسات اللاحقة، وتتوسل هذه المحاولة تفكيك النصوص والبحث في خباياها والمقارنة فيما بينها لاستنتاج الخيط الناظم الذي يربطها ويؤطرها.

يعتبر التحليل الأنتربولوجي مفتاح رئيس لولوج عوالم المقارنة بين نموذجين تحديثيين متباينين من خلال مدخل البعثات التعليمية نحو دول الغرب الرأسمالي في فترة حدثت مابين سقوطين عسكريين في كل من المغرب (١٨٤٤-١٩١٢م)، واليابان (١٨٥٣-١٩٤٥م). لا يعني اختيارُ النموذج الياباني واتخاذُه مرآة عاكسة للتشوهات التحديثية بالمغرب اقتفاءَ أثره حذو النعل بالنعل، واعتباره صفاء خالصا، لا يأتيه الباطل، كيفما تمت دراسته ومقارنته مع غيره. إنه نموذج يظل خاضعا لمنطق النسبية؛ وكما أنتج عناصر التنمية فإنه تسبب في المآسي والآلام التي اكتوت بنارها بعض الشعوب الآسيوية في فترة الحرب العالمية الأولى والثانية عندما خرج اليابان الإمبريالي عن حدوده الطبيعية وتوسل لغة العنف والتدمير لتحقيق تطلعاته الاستعمارية.

نجح النموذج الياباني في تعميم إنجازاته التقنية والعلمية على مستويات متباينة من دول العالم، بيْد أنه افتقد، ولا زال، القدرة على نشر قيمه الثقافية عالميًا، ولو داخل المجال الآسيوي، مما يضع هذا النموذج أمام حالات من العزلة الثقافية، بسبب الطبيعة البنيوية والتاريخية لمنظومة القيم اليابانية. يأخذ اختيار النموذج الياباني مادة للدراسة المقارنة مشروعيته من تعرض البلدين (المغرب واليابان) للهجمة الغربية ولأنواع متشابهة من الضغوط العسكرية والسياسية والاقتصادية مما جعل النخب السياسية داخل البلدين تفكر وتشرع في إرسال بعثات تعليمية إلى دول الغرب الرأسمالي بحثًا عن اللحاق بالآخر ومواجهته.

قد يُعترض على موضوع المقارنة أصلاً، فيُتحدث عن عبثية الموضوع، ويُعلل ذلك بأن لا قياس مع وجود الفارق، وأن المطلوب مقارنة الأنداد مع الأنداد، كاليابان مع الصين أو كوريا، والمغرب مع مصر وتونس وموريتانيا وغيرها من البلدان. يهدف مطلب المقارنة أساسًا إلى اتخاذ النموذج التنموي الياباني مرآة لمراجعة إخفاقاتنا

---

(٣) مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م

(٤) عثمان أشقرا، **العطب المغربي**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص:٥٥.

ISSN: 2090 – 0449





التاريخية، والنظر من خلاله إلى تحديد الأسباب المحتملة، التي تفسر عللنا وفشلنا التنموي. كما أن هذه المقارنة لا تنطلق من الزمن الحاضر لاستنباط الفروق الجوهرية بين التجربتين، بل تكشف وتحاول أن تتمثل قواعد المقدمات الأولى التي وقع فيها الاحتكاك المباشر للدولتين مع الغرب ورموز قوته وامتداده. فمن كان يتصور قدرة اليابان في عام ١٨٥٣م على تحدي النموذج الغربي، وإثارة بديل حضاري متقدم ومنافس؟ أي مسير كان مقدرًا لليابان أن يسلكه لو لم يعدل من مقدماته الاجتماعية والسياسية؟ ألم تقم التيارات المعارضة للانفتاح على الغرب بعمليات تصفية واغتيال المحسوبين على الاتجاه المعاكس، مما يدل على بدايات غير سليمة في مواجهة طاقة العنف الغربية؟ ألم يتحدث فوكوزاوا يوكيتشي عن "رعب كبير" صاحب استسلام حكومة التوكوجاوا وتوقيعها لاتفاقيات مجحفة وغير متكافئة مع الأمريكيين وغيرهم من الحكومات الغربية؟

يفترض مبدأ المقارنة ضرورة وجود خط انطلاقة متشابه، من زاوية تعرض البلدين للهجمة الغربية، واختلاف أنماط الردود الداخلية تجاه تحدياتها؛ وقد جاءت النتائج متناقضة أشد ما يكون التناقض، مما يستدعي ممارسة الحفر في أسباب هذا التعارض/الإشكال، ولوازمه واستنباط علله ومقدمات إخفاقه وفشله. كما تتوخى هذه الدراسة التفصيل في وصف وتحليل وتعليل وإعادة تركيب مقدمة الإشكالية المركزية للبحث، ويمكن صياغتها بالشكل الآتي:

إذا كان كل من المغرب واليابان قد واجها تحديات خارجية متشابهة (١٨٤٤-١٨٥٣م)، دفعتهما، ظاهريا إلى إرسال بعثات تعليمية إلى دول الغرب الرأسمالي لتوظيف نتائجها في عملية الإصلاح الداخلي والتنمية، فلماذا نجحت المحاولة اليابانية وفشلت مثيلتها المغربية؟

فرضيات البحث ومنهجية التحقق

في مقدمة هذا الموضوع أثير مجموعة من الفرضيات التي تحاول تفسير هذا الخلل الظاهري، وفي مقدمتها أن اختلاف النتائج يرتبط بتباين المقدمات. فهل يتأسس ذلك على مبدأ اختلاف نمط البناء المجتمعي في كل من المغرب واليابان خلال الفترة المحددة سلفا؟ ألم يكن للتراكم التاريخي، ولنضج الذهنية اليابانية دور في صقل التجربة التنموية اليابانية، في الوقت الذي أعطت فيه البنية السياسية والإدارية بالمغرب مسيرًا تحديثيًا معتلاً من أوجه متعددة؟ ما الدور الذي أدته المدرسة في نجاح النموذج التعليمي الياباني من حيث فشلت المدرسة المغربية في القيام بنفس الإنجاز؟ ما هي حدود اللاوعي الجماعي وترسانة الرموز الثقافية في تشكيل الذهنية اليابانية والمغربية سلبًا وإيجابًا أثناء عملية البناء الحضاري؟ هل يمكن اعتماد عناصر أخرى يمكنها تفسير عناصر التقدم الياباني والتأخر المغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين؟

منهجية البحث وأبوابه الرئيسة

ولأجل التحقق من هذه الفرضيات وجب وضع مسألة البعثات التعليمية، كآلية تحديثية، داخل البلدين في إطارها التاريخي العام من النواحي الإدارية والسياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، بتحليل طبيعة النظام السياسي في كلا البلدين، وتعرضهما للهجمة الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والبحث في خصوصيات البناء الاجتماعي والثقافي والرمزي والأسطوري واستنتاج لحظات القوة والضعف في البنية التربوية والتعليمية في كل من المغرب واليابان، وإدراك طبيعة الرد على طاقة التحدي الغربي في كلا البلدين، مع ما أدت إليه من نتائج اقتصادية واجتماعية وسياسية، وهو موضوع **الباب الأول** من البحث.

تتطلب الإجابة عن الإشكالية المركزية للبحث الاستغراق في تحليل مجمل هذه المباحث باعتبارها المقدمة التي لا يمكن بدونها مقاربة آلية البعثات، فلم تكن هذه الأخيرة سوى وسيلة وظفها المخزن المغربي والإدارة اليابانية لتحقيق أهداف إصلاحية محددة، وبرزت ضمن مناخ تعليمي معين وفي سياق مجتمعي ومناخ فكري وثقافي منح المعنى والغاية لهذه العملية التحديثية.

يتناول **الباب الثاني** البعثات التعليمية اليابانية والمغربية بالكشف عن منطلقاتها وقواعدها التاريخية وأسبابها المباشرة وغير المباشرة، وتحديد خصائصها ومميزاتها العمرية والمجالية وطرق تمويلها، مع التركيز على نوع التعليم الذي خضعت له والروح التي أطرتها ووجهتها، وكذا النتائج التي حققتها في ميدان التحديث. اعتمدنا في مقاربتنا الكمية على مفهوم العينة وعلى توظيف الإحصائيات وقراءتها وتحليلها واستنتاج خصائصها وتوظيف لغة المبيانات والخرائط المختلفة لتيسير القراءة والمقارنة.

وحاول **الباب الثالث** والأخير تركيب القضية ونقيضها من خلال العناصر الواردة في الباب الأول والثاني، سالكًا منحى المقارنة بين البعثات التعليمية اليابانية والمغربية، من خلال الموازنة بين طبيعة النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي انطلقت من خلاله، وبين الرموز والمفاهيم الثقافية والاجتماعية والتعليمية التي هندست لاختيارات البعثات التعليمية في كلا البلدين. وختمنا ذلك بالنتائج التي حققتها البعثات التعليمية اليابانية والمغربية، وتعليل أوجه الاختلاف بينها في هذا المجال.

لم أرد لموضوع المقارنة أن يكون ميكانيكيًا بشكل أبتدئ فيه الحديث عن المقدمات السياسية والمجتمعية والعسكرية وغيرها داخل كل من المغرب واليابان، ثم أخصص بابًا مستقلاً لموضوع المقابلة بين النموذجين. وعوضًا عن ذلك، شرعت في عملية المقارنة منذ بداية البحث في العديد من المناسبات ومن مباحث الباب الأول إلى نهاية محاور الباب الثاني، وهدفت من ذلك إلى تقريب صورة المقارنة ومنحها نوعًا من الحضور على امتداد صفحات البحث. ولم يكن الباب الثالث سوى محاولة تركيب وتركيز ما تشتت في مباحث



الموضوع، واستخلاص أوجه التشابه والاختلاف بين البعثات التعليمية المغربية واليابانية.

وكان لزاما على موضوع يمتد على فترة زمنية طويلة نسبية توظيف المنهج الاستقرائي التاريخي في مقاربة الظواهر واقتفاء ينابيعها وتتبع امتداداتها وصورها واستنتاج الثابت والمتحول في معانيها ومعالمها؛ كما توخيت استقراء النصوص والصور والوثائق الأصلية اليابانية والمغربية لرسم خصوصيات المقدمات التي أطرت موضوع البعثات، والبحث، من خلالها، عن طبيعة الذهنية المنتجة للخطاب الإصلاحي. ومن هذا الجانب فرض التحليل الأنتربولوجي مكانته للكشف عن التمثلات الذهنية الأسطورية والدينية والاجتماعية في كل من المغرب واليابان خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وحاولنا قراءة الوثائق والمراسلات المخزنية المغربية واستنتاج طبيعة الذهنية الإصلاحية من ثنايا نصوصها.

يتطلب تحليلُ الجماعية في اليابان وعمقها وتحولاتها التاريخية ودورها في صياغة الذهنية اليابانية وغيرهما من المفاهيم، توظيفَ مقاربة تتجنب الوصف وتركز، بدل ذلك، على رسم معالم الشخصية الفردية والجماعية بتحليل نمط تفكيرها وأشكال تمثلاتها لذاتها ولغيرها من الذوات الخارجية بتحليل النصوص والوثائق والبحث عن معالم النسق الذي يحكمها ويمنحها الفعالية، وينقلها من دائرة الفكر والوجدان إلى مجال العمل والممارسة.

مصادر البحث وصعوباته

لم أجد دراسة عربية واحدة تناولت بالتفصيل والتحليل موضوع البعثات التعليمية اليابانية منذ نهاية عهد الباكوفو وعهود الميجي وتايشو وشوا؛ وقليلة هي الدراسات باللغة الفرنسية في هذا المجال، وركزتُ في هذا البحث على الدارسين اليابانيين الذين ترجمت أعمالهم إلى اللغة الإنجليزية، وعلى الكتابات الأنجلوساكسونية والمؤلفات الألمانية التي كتبت أو ترجمت باللغة الإنجليزية إضافة إلى نزر قليل من الكتابات اليابانية التي ترجمت إلى اللغة العربية.

من جانب آخر؛ تناثرت مواد موضوع البعثات اليابانية في العديد من المصنفات، التي اعتمدناها في البحث، حيث ركزتُ على بعثات يممت وجهها نحو جامعات أمريكية أو بريطانية أو ألمانية أوفرنسية؛ وتخصص بعض الدارسين في تناول جوانب متعلقة ببعثة إيواكارا؛ ودُرِس بعضها الآخر في سياق تحليل العلاقات التي جمعت اليابان بالقوى الغربية منذ زمن التوكوجاوا والعهود التاريخية اليابانية اللاحقة؛ وفرض علينا ذلك ضرورة تجميعها ضمن ترتيب زمني مناسب وضمن صياغة إشكالية تروم مقارنتها مع البعثات التعليمية المغربية.

لا يستغني الباحث في موضوع البعثات التعليمية المغربية عن مصنفات عبد الرحمن بن زيدان التي اعتمدناها في هذا البحث ومنها إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس، والعز والصولة في نظم معالم الدولة، والعلائق السياسية للدولة العلوية، والدرر الفاخرة؛ واستعنا في قراءتها والمقارنة بينها بمذكرات بعض الطلبة كالزبير سكيرج، وابن طوجة، وأحمد العيدوني، ومحمد بن الكعاب الشركي، وما ورد في المراسلات المخزنية بخصوص موضوع البعثات التعليمية في دورية الوثائق وفي الخزانة العامة بتطوان التي نعتقد أهمية رصيدها في موضوع البعثات من خلال المراسلات المخزنية التي كان يستقبلها النائب محمد بن العربي الطريس خلال عهد الحسن الأول وعهد الوصاية وفترة حكم المولى عبد العزيز؛ وهي المراسلات التي لا نجد لها أثرًا في مصنفات ابن زيدان الذي يعترف بوجود أفواج تعليمية أخرى لم ترد في الدفتر المنقول الذي اعتمده في مصنفاته التاريخية المتعلقة بالموضوع؛ وهو ما نفصل فيه لاحقًا.

وتتوفر مديرية الوثائق الملكية على رصيد مهم من المراسلات المخزنية المتعلقة بموضوع البعثات التعليمية، أُنجزت حسب ترتيب زمني عام، وحسب موضوع المحفظات. وقد اطلعنا على جزء منها ولم يسمح لنا الوقت والجهد لجردها في شموليتها، حيث يتطلب التنقيبُ عما يخص موضوعنا فحصَ عشرات الآلاف من المراسلات المخزنية التي تمت فقط خلال عصر الحسن الأول (١٨٧٣م-١٨٩٤م).

وتتوفر الخزانة الحسنية على رسائل مخزنية أصلية وأخرى منسوخة من رصيد مديرية الوثائق الملكية والخزانة العامة بتطوان، وأغلبها وضع حسب ترتيب زمني تسلسلي. ويحتاج الباحث، لجرد أكثر من مائتي ألف وثيقة خاصة بعهد الحسن الأول، إلى حيز زمني وتفرغ يفيان موضوع البعثات حقه من التفصيل والتدقيق. كما وجدنا بالخزانة الحسنية مجموعة من الكنانيش تتعلق بصفقات السلاح وذات العلاقة غير المباشرة بالموضوع.

من جانب آخر؛ يندر هذا النوع من الوثائق بالخزانة الصبيحية بسلا، وهي مع ذلك ذات أهمية خاصة، كما يجد الباحث عنتًا كبيرًا في الحصول على الوثائق، بسبب التعقيدات الإدارية، وبفعل عدم توفر خدمات النسخ، مما يقلص من إمكانات دعم البحث العلمي.

تناول الأستاذ المنوني موضوع البعثات ضمن كتابه مظاهر يقظة المغرب الحديث، واعتمد فيه أصلاً على مصنفات ابن زيدان السالفة وعلى بعض المراسلات الخاصة بآل بنسعيد وبعض الدراسات الوطنية المغمورة كدراسة محمد السائح في مجلة دعوة الحق وكذا بعض الدراسات الأجنبية كمقالة جاك كايي التي تناولت موضوع البعثة التعليمية المغربية ومذكرات بعض المتعلمين الذين توجهوا نحو إيطاليا.

وتناثرت معلومات حول البعثات التعليمية المغربية المختلفة نحو ألمانيا في كتاب بيير كين. كما نجد إشارات مهمة لنفس الموضوع لدى لويس مييج؛ وتناولها في سياق تحليله لسياسة الانفتاح التي نهجها المخزن تجاه أوربا، واعتمد في ذلك على الربائد الأجنبية والمغربية، ومنها على سبيل المثال حديثه عن بعثة تعليمية مغربية توجهت نحو الولايات المتحدة سنة ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٥، واعتمد في ذلك على مقال صدر في جريدة أزمنة المغرب Times of Morocco ووجدنا أصلها ضمن وثائق الخزانة العامة بتطوان وأوردنا نصها في الباب الثاني من هذا البحث.





من جانب آخر، اعتمدتُ في دراسة التجربة اليابانية على مجموعة من المصادر والمراجع؛ وتقدم سيرة فوكوزاوا يوكيتشي معلومات نفيسة حول تاريخ اليابان الحديث والمعاصر؛ ومن ثناياها تمكن فوكوزاوا من المزج بين تجربته الشخصية -كفاعل تربوي مخضرم عاش فترة نضجه الفكري في نهاية عهد الإيدو وبداية فترة الميجي (١٨٣٥م-١٩٠١م)- وتحولات المشهد السياسي الياباني وما صاحبه من تحديات وعقبات. وتأتي قيمة كتابه/سيرته من مشاركته في ثلاث بعثات إلى كل من الولايات المتحدة وأوربا، ومن إسهابه في الحديث عنها بمضمون حمل مواقفه من الثقافة الغربية؛ وظل، على امتداد صفحاته، يحمل بعد المقارنة بين الشرق (اليابان والصين) من جهة والغرب من جهة أخرى.

انخرط يوكيتشي في موضوع البعثات التعليمية، أثناء عهد الميجي، من خلال إرساله لبعض أفراد عائلته إلى الولايات المتحدة؛ وانتقد، حينها، آليات انتقاء المتعلمين المرشحين للدراسة بالخارج. ويثير كتاب مسألة الشرق الأقصى La Question d'Extreme Orient لبيير رونوفان موضوع التحديث الياباني من زوايا نظر مختلفة؛ وتناوله في سياق التاريخ العام الخاص بمجموع دول الشرق الأقصى (الصين واليابان وكوريا ...) وعلاقته بموضوع التوسع الأوربي؛ وقدم بخصوصه قراءة تحليلية متماسكة ومتناغمة؛ واعتمد في مقاربة الموضوع على دراسة بنية المجتمع الفيودالي الياباني خلال عهد التوكوجاوا وحجم التراكمات الإيجابية التي حققها؛ وقد حاول على امتداد مباحثه المتعلقة باليابان الدفاع عن ثنائية العوامل الداخلية والخارجية في بناء يابان الميجي. وقد نوه، بكتاب بيير رونوفان، الباحثُ الياباني كوهاشيرو تاكاهاشي Kohachiro Takahachi، ضمن دراسة له تُرجمت ونشرت ضمن إصدارات ماسبيرو، بعنوان:

La place de la Révolution de Meiji dans l'histoire agraire du Japon

ضمن عنوان كبير:

Du féodalisme au capitalisme : problèmes de transition

وقدم كوهاشيرو موضوعا تحليليا لبنية النظام الفيودالي الياباني وتحولاته منذ بداية عهد التوكوجاوا، وحاول رصد دور العلاقات الفيودالية وتحولاتها كقاعدة مادية في إنتاج بناء فوقي بلغ أوجه من خلال بداية تفسخ العلاقات الإنتاجية وبروز حركة سياسية وإدارية جديدة مثلتها، في نظره، ثورة الميجي. وفي بداية دراسته حاول المقارنة بين نمط الإنتاج الفيودالي بأوربا الغربية (فرنسا بالخصوص) ومثيله الياباني، كما أبرز أوجه الاختلاف بين ثورة الميجي والثورة الفرنسية ١٧٨٩م، مشيرًا في أعقاب ذلك إلى دراسات مارك بلوك ولوسيان لوفيفر وغيرهما.

ويبدو أنه وجد بعض الصعوبات في تطبيق المنهج المادي التاريخي على سيرورة التحول السياسي في اليابان، وأشار في بداية ونهاية دراسته إلى كتاب بيير رونوفان السالف الذي اعتبر ثورة الميجي حدثًا تركيبيًا لكل من العوامل الداخلية والخارجية؛ واستفدتُ من دراسته في الكشف عن ثوابت نظام التوكوجاوا ودورها في ترسيخ فترة السلام الطويل الذي أعقب موجة العنف والصراع التي شهدها اليابان قبل نهج سياسة العزلة الطوعية.

كما اعتمد الباحثُ Paul Akamatsu ضمن مصادر بحثه مؤلفَ رونوفان السالف، وتناول في كتاب له التناقضات التي أعقبت ثورة الميجي، وحمل عنوانُه، الميجي ١٨٦٨: الثورة والثورة المضادة،-Meiji_ 1868: révolution et contre révolution au Japon، العديدَ من الدلالات التاريخية، وقسَّم دراسته إلى جزأين كبيرين ابتدأ الأولَ منهما بعنوان: تراجع سلطة الشوجون، والثاني بعنوان مكمّل: تغيير النظام.

وقد أفادني في حديثه عن طبيعة التحولات السياسية والإدارية التي عرفها نظام الإيدو بعد حملة بيري وتوقيع الشوجون* لاتفاقات غير متكافئة مع الغربيين، كما حلل دور المقاطعات المعارضة (ساتسوما** وشوتشو***..) في الإطاحة بنظام التوكوجاوا وإعادة السلطة إلى الإمبراطور والانتصار لاختيار الدولة اليابانية المركزية؛ كما ختم بحثه بتعريف ببعض المصطلحات والأعلام الذين أدوا أدوارا أساسية في عملية التحول السياسي والإداري ليابان الميجي.

تقدم الدراسات اليابانية معلومات دقيقة حول البعثات التعليمية ومن أبرزها ما دونه Noboru Koyama في كتابه Japanese Students at Cambridge University in the Meiji Era، وركزالحديث فيه عن المتعلمين اليابانيين الذين التحقوا بجامعة كامبريدج ببريطانيا منذ نهاية عهد الإيدو، وأبرز من خلاله كفاءات ونبوغ بعض النماذج مثل Kikuchi Dairoku.

وتناولتْ بعض الدراسات الموضوع من خلال العلاقات الدبلوماسية التي جمعت اليابان بالدول الغربية؛ ومنها ما كتبه Par Richard Simحول السياسة الفرنسية تجاه اليابان في عهدي الباكوفو**** والميجي: French policy towards the Bakufu and

---

* **الشوجون:** Shogun، يعني في اللغة اليابانية -العام- وهو كبير النبلاء العسكريين، اغتصب السلطة من الإمبراطور، وأصبح يحتل منصب حاكم اليابان العام قبل عهد الميجي، وأصبحت أسرته تتوارث هذا المنصب طيلة عهد التوكوجاوا، وهو اللقب الذي كان يطلق على الحاكم العسكري لليابان منذ ١١٩٢ م وحتى نهاية فترة إيدو (١٨٦٨ م). (ترجمة خاصة من صاحب البحث)

** **أسرة ساتسوما** Satsuma: أسرة من فئات الدايميو، استقرت بمقاطعة ساتسوما بأقصى الجنوب، وكانت عاصمتها مدينة كاجوشيما، Kagoshima قامت بدور أساس في الإطاحة بنظام التوكوجاوا، كما انتقلت إلى مواجهة النظام الإمبراطوري الجديد بسبب إلغاء امتيازات فئة الساموراي. (ترجمة خاصة من صاحب البحث)

*** **شوتشو.**cho-sho: ووجدت منطقة استقرارها في غرب الجزيرة الكبرى هونشو، وشكلت مع ساتسوما وهيزن وتوزا، التحالف القوي الذي أطاح بالنظام الشوجوني، وأرجع السلطة للبلاط الإمبراطوري. (ترجمة خاصة من صاحب البحث)

**** **الباكوفو**، أو **الشوجونات**: أي مقر الحكومة. العسكرية منذ نهاية القرن ١٢م إلى ، وقد عرف اليابان ثلاثة أنواع من الباكوفو:

(١١٩٢ – ١٣٣٣)bakufu de Kamakura (باكوفو كاماكورا)

(١٣٣٨ – ١٥٧٣) bakufu de Muromachi (باكوفوميروماشي)

(١٦٠٣ – ١٨٦٧) Le bakufu d'Edo (باكوفو الإيدو)

وتشكل هذا الجهاز الإداري من اختصاصات متعددة.

بتصرف عن: http://fr.wikipedia.org/wiki/Bakufu

ISSN: 2090 – 0449



Meiji Japan 1854-95، وتناول فيه الاتفاقيات التي عقدتها باريس مع نظام الباكوفو، والدعم الفرنسي المقدم له من سنة ١٨٦٤م إلى سنة ١٨٦٨م ورصدَ بداية أفول تأثيره في فترة ١٨٨٥م-١٨٩٥م. ومن ثنايا الكتاب تمت الإشارة إلى بعض البعثات التعليمية اليابانية التي يممت وجهها نحو القبلة الفرنسية للاستفادة من خبرتها العسكرية والمدنية.

ويعد Bernd Martin من أبرز المتخصصين في دراسة العلاقات الألمانية اليابانية؛ ففي كتابه ألمانيا واليابان في العالم الحديث Japan and Germany in the modern world، أثار موضوع المقارنة بين يابان الميجي ١٨٦٩م والرايخ الألماني سنة ١٨٧١م، واستنتج أوجه التشابه بين النموذجين وتحولهما إلى حليفين أساسين خلال الحرب العالمية الثانية. وأشار من خلاله إلى بعض النخب التعليمية اليابانية التي درست بالجامعات الألمانية؛ ومنها هيراتا توسوكي Hirata Tosuke الذي اعتبره أولَ طالب ياباني نال سنة ١٨٧٥م شهادة الدكتوراه، وتولى فيما بعد منصب وزير الفلاحة. كما قدم معلومات متميزة حول تخصصات المتعلمين اليابانيين الذين التحقوا بجامعات برلين.

ومن جهته تخصص Andrew Cobbing، في موضوع الرحلة اليابانية / الآسيوية إلى الديار الغربية. واعتمدنا مجموعة من مؤلفاته في هذا البحث ومن أبرزها، The Japanese discovery of Victorian Britain الذي صدر سنة ١٩٩٨م عن دار Routledge، وقسم دراسته إلى مدخل وخمسة محاور كبرى وخاتمة ضمنها مجموعة من الملاحق ومن أبرزها ترجمته لبعض أفراد البعثات التعليمية التي درست ببريطانيا منذ نهاية عهد الباكوفو إلى عهد الميجي، كما أشار من خلاله إلى بعثات تعليمية آسيوية أخرى بالمملكة المتحدة من الصين والهند وسنغافورة.

واعتمد أندرو كوبنج في كتابه The Satsuma Students in Britain Japan's Early، الصادر عن مؤسسة Routledge سنة ٢٠٠٠، على معلومات قدمها Inuzuka Takaaki، ودرس فيه موضوع طلبة مقاطعة ساتسوما ببريطانيا وأورد بخصوصها ظروف استقرار بعثاتها في نهاية عهد الإيدو ببريطانيا ضمن سياق تنافسها مع حكام التوكوجاوا الذين أوفدوا بدورهم بعثاتهم التعليمية إلى فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا، ودعم موضوعه بمجموعة من الإحصائيات والوثائق التي أوردنا بعضها ضمن الباب الثاني من البحث.

من جهتها تناولت بعض المواقع الأكاديمية اليابانية موضوع البعثات التعليمية اليابانية إلى دول الغرب الرأسمالي، وقدمت بشأنها إحصائيات رسمية دقيقة ومهمة، من أبرزها الموقع الذي تشرف عليه وزارة التربية والثقافة والرياضة والعلوم والتكنولوجيا Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology، وتتوفر نسخة منه باللغة الإنجليزية بجانب النسخة اليابانية الأصلية؛ ويحتوي على ثمانية فصول وكل فصل يضم مواد متعددة بحسب الفترة التاريخية ونوعية التعليم وتفاصيله التربوية منذ عهد الإيدو إلى سبعينات القرن العشرين.

وختمت مواده بملاحق وإحصائيات تخص موضوع التربية والتعليم؛ ولا يستغني الباحث في موضوع التعليم الياباني عن المعلومات الدقيقة والمفصلة التي احتوتها مباحثه؛ واحتل موضوع البعثات نحو الخارج حيزا ضئيلا، لكنه مفيد من حيث بعض الإحصائيات المقدمة.

واعتمدنا في دراسة عينات الطلبة اليابانيين الموفدين إلى الخارج على موقع أكاديمي ياباني متخصص باللغتين اليابانية والإنجليزية http://www.ndl.go.jp/portrait/e/contents/index.html، تشرف عليه مكتبة الدييت الوطني، تَرجم فيه للعديد من النخب التي اضطلعت بمسؤوليات حكومية وسامية داخل الإدارة اليابانية؛ وبلغ عدد أفرادها حوالي ٣٥٠؛ كما وضعت مفاتيح متعددة للبحث عنها عبر الأبجدية والتخصص العلمي أو السياسي أو الثقافي...ويوجد من ضمن العينة العديدُ من الطلبة اليابانيين الذين درسوا بجامعات غربية وتبوأوا بعد رحلتهم الدراسية مكانة مرموقة في الإدارة الجديدة، واستعنا في إتمام المعلومات الخاصة بهم ببعض المصنفات العامة والخاصة.

أدرك اليابانيون أهمية اللغة في الانفتاح والتواصل الحضاريين؛ واضطروا في أغلب مواقعهم إلى استعمال اللغة الإنجليزية بجانب اللغة الوطنية. كما تُرجمت المؤلفات اليابانية إلى لغات أخرى بغية منحها درجة الامتداد المطلوب إلى مختلف الثقافات. وقليلة هي الكتابات اليابانية التي ترجمت إلى اللغة العربية؛ ومنها سيرة فوكوزاوا يوكيتشي السالفة.

ومن جهة أخرى؛ فإن حضور اللغة الفرنسية محدود وهامشي في الكتابات المتعلقة بموضوع البعثات التعليمية اليابانية إلى دول الغرب الرأسمالي؛ ومنها ما أورده الباحث الياباني الفرونكوفوني MIURA Nobutaka في بعض مقالاته العلمية التي اعتمدناها في هذا البحث، وأورد بخصوصها عينات من المتعلمين اليابانيين الذي قصدوا الجامعات والمؤسسات الفرنسية واضطلعوا، بعد رجوعهم، بمهام رئيسة باليابان؛ وحاول ميورا، من ثناياها، إبراز التأثير الفرنسي في نهضة الميجي بذكر أسماء ثقافية وعسكرية يابانية تابعت دراستها ببعض الجامعات والمعاهد الفرنسية وتبوأت، إثر رجوعها، مكانة مرموقة داخل الإدارة والمؤسسات اليابانية الحديثة؛ مع إشارته إلى تزايد النفوذ الألماني ومنافسته وتفوقه على النموذج الفرنسي بسبب القوة العسكرية والسياسية التي أبان عنها النظام البيسماركي بعد الانتصار المدوي على فرنسا سنة ١٨٧١م.

من جهتها أسهمت الوكالة اليابانية للتعاون الدولي جيكا J.I.C.A Japan International Cooperation Agency في تعريف الجمهور الفرنكوفوني بأسس وتحولات المنظومة التعليمية اليابانية وأنجزتْ ونشرت دراسة علمية رصينة شاركَ في كتابة مواضيعها أكاديميون يابانيون متخصصون. ووردت بعنوان تجربة اليابان التربوية L'expérience du Japon en matière d'éducation وأُرفق العنوان بالهدف الذي قصدته الدراسة وهو: نظرات حول تطور التعليم بالدول النامية.

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449





Réflexions sur le développement de l'éducation dans les pays en développement.

من جانب آخر؛ وجدنا بعض الصعوبات في الحصول على بعض الوثائق المغربية المبثوثة في المكتبات والخزانات العامة والخاصة وتيسرت لنا سبل الاطلاع وتصوير وثائق مهمة من الخزانة العامة بتطوان ومديرية الوثائق الملكية والخزانة الحسنية. وفرض علينا ذلك الانتقال إلى عين المكان لفحص الوثائق والحصول على نسخ منها وكتابة بعضها الآخر عندما سدت أمامنا إمكانية التصوير وخاصةً في الخزانة الصبيحية بسلا.

أما بخصوص الوثائق اليابانية، فهي مشاعة أمام المهتمين والباحثين بكل مناطق العالم، وتتوفر مواقع إلكترونية يابانية متخصصة في هذا المجال؛ ولعل أبرزها موقع مكتبة الدييت الوطنية National Diet Library Newsletter، وعنونَ صفحته الأولى بعبارة لا تخلو من رمزية تاريخية في العلاقة مع الولايات المتحدة، ووردت كالآتي: تاريخ ١٠٠ سنة من انفتاح البلد (١٨٥٣م) إلى اتفاقية سان فرانسيسكو للسلام (١٩٥٢م)، واحتوى الموقع على مقدمة وخمسة محاور كبرى، وأسفلها وُضعت مفاتيح البحث الرئيسة.

إدراكًا من اليابانيين بصعوبة التواصل اللغوي، وضعوا جزءً من معلوماتها باللغة الإنجليزية مما مكننا من التعرف على مضامينها التي رُتبت بدقة وأناقة متناهيين لا نحتاج معها إلى التنقل إلى طوكيو أو ناكازاكي للحصول على نسخ منها. وهكذا تصبح وثائق المكتبات والخزانات العامة والخاصة المغربية أبعد مما توفره لنا مكتبة الدييت اليابانية التي يوجد مقرها على أبعد النقط الجغرفية التي تفصلها عن المغرب.

لم أرد لهذا الموضوع أن يستغرق في الوصف وجرد نصوص ووثائق الماضي بشكل ينتج الرتابة ويطيل الوقوفَ على أطلال التاريخ؛ بل كنت أثير، من خلاله، تساؤلات الحاضر ومآل التنمية وشروطها التي تتكرر في كل فعل تاريخي، وكنت أفصح عن ذلك تلميحًا وتصريحًا، ظانًا بأن صور التاريخ وهياكلها العامة يمكنها أن تتكرر في أكثر من مناسبة وواقعة بمفردات مختلفة ومتباينة.

الاستنتاجات العامة للبحث

تطلبت الإجابة عن الإشكالية المركزية للبحث الاستغراق في تحليل المقدمات السياسية والمجتمعية والعسكرية والتعليمية التي لا يمكن بدونها مقاربة آلية البعثات، فلم تكن هذه الأخيرة سوى وسيلة وظفها المخزن المغربي والإدارة اليابانية لتحقيق أهداف إصلاحية محددة، وبرزت ضمن مناخ سياسي و تعليمي وفي سياق مجتمعي ومناخ فكري وثقافي منح المعنى والغاية لهذه العملية التحديثية. وأثناء البحث اكتشفت وجود خاصية التراكم والاستمرارية التي ميزت مجتمع التوكوجاوا الياباني، الذي تنسب إليه الأسباب العميقة للتحولات التي عرفها عهد الميجي ابتداء من ١٨٦٨م، حيث اعتبر هذا العهد الخزان الاستراتيجي لمعظم لحظات التحدي الحضاري والتنموي الذي عرفه اليابان في تاريخه الحديث والمعاصر.

كان المخزن يريد إعادة إنتاج نفسه، في حين كان اليابان يتوخى إعادة تشكيل المجتمع على مقاييس جديدة. كان المغرب يعيش حالة من الانكفاء والاكتفاء بقيم لا أثر لها في صياغة شبكة العلاقات الاجتماعية وفي الدفع بالقمة السياسية للانخراط في سيرورة التغيير والإصلاح الجذري؛ وكان اليابان يشيد هرمه المجتمعي والسياسي بشكل متناسق جعل من مختلف المفردات الداخلية جزءً رئيسًا في لبنة البناء والتنمية. مارس المخزن سياسة قهرية منعت بروز فئة مجتمعية أو نخبة مثقفة تمتلك مقومات إنجاز وإخراج نموذج تنموي يُعين الدولة وينافسها في صناعة التغيير والإصلاح، كما فقدنا الفكر الفاعل والمتفاعل، والممارسة السياسية والإدارية ذات الطبيعة المؤسساتية، وهو الجانب الذي نجح اليابان في مراكمته على امتداد قرون طويلة.

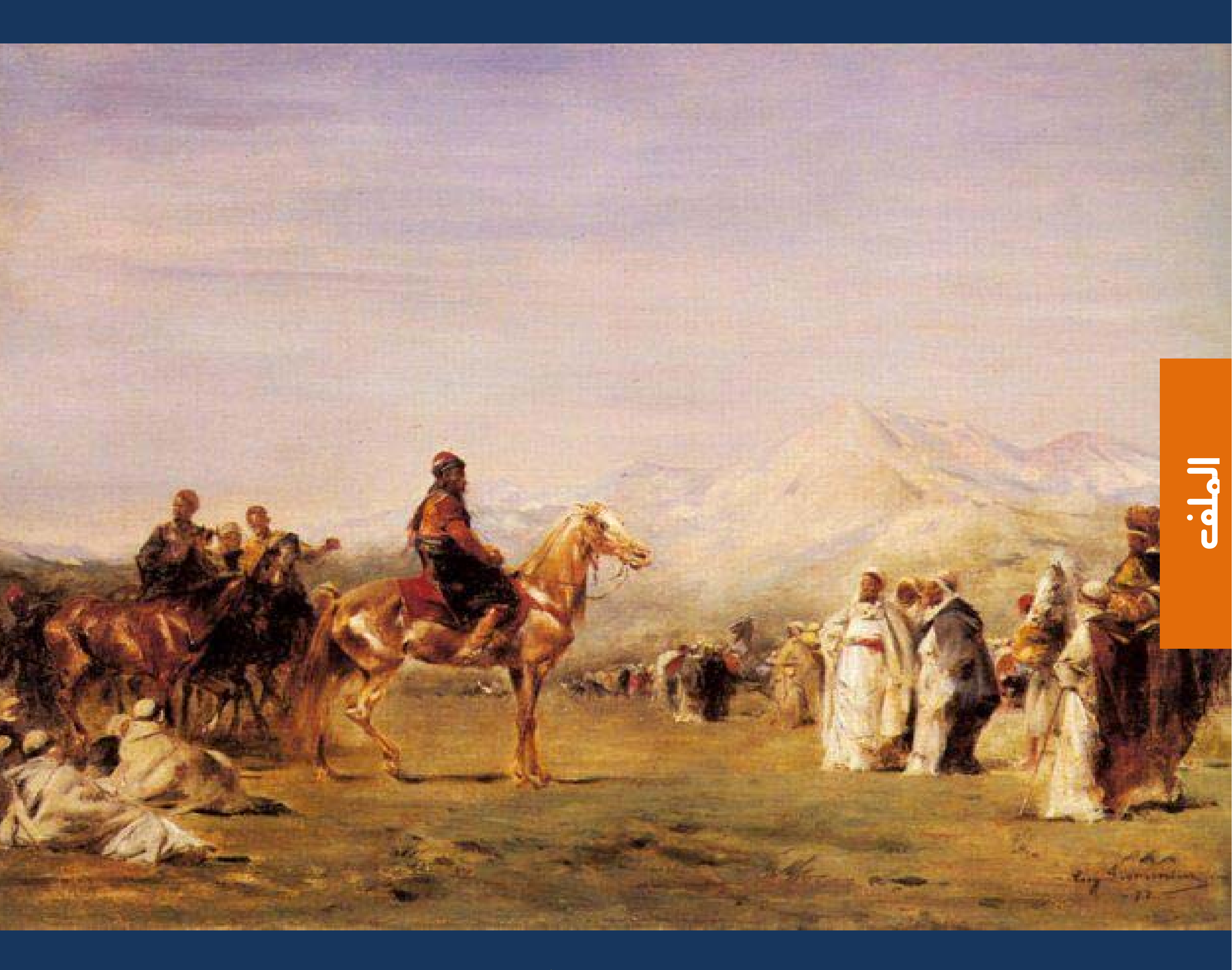
حمل أفراد البعثات التعليمية اليابانية إلى دول الغرب الرأسمالي ثقافة الساموراي القديمة – البوشيدو، السيبوكو- وكانوا يعتقدون، وهم في مهمة التعليم بالخارج، في قيامهم بدور وطني مقدس، كما كانت تؤطرهم مجموعة من المقدمات السياسية والثقافية الإيجابية كمفهوم الجماعية وعمق حس الانتماء ووجود قيادة متنورة واعية بإمكاناتها الذاتية وبحجم التحديات الخارجية، وركزوا على أهمية الرد العلمي على طاقة العنف الغربية المتزايدة، مما منحهم رؤية واضحة للمسؤوليات التي تنتظرهم بعد الاستغناء عن الخبراء الأجانب باليابان وتقلدوا أعلى المناصب السياسية والعسكرية والثقافية إثر أوْبتهم إلى اليابان.

في مقابل ذلك لم يفسح أمام المتعلمين المغاربة فرصة تطبيق قدراتهم المعرفية والتطبيقية بسبب طبيعة البنية المخزنية ونمط الذهنية التي هندست لمجمل القرارات الإدارية. ولنفترض أن الزبير اسكيرج ومحمد بن الكعاب الشركي ومحمد النجار والطاهر الأوديي...عاشوا ضمن مناخ التغيير الذي شهده اليابان مع عهد الميجي، وأن إيتو هيروبومي وكيدو تاكايوشي وإينو كارو ومورى أرينوري اشتغلوا تحت إدارة محمد بركاش والحاج محمد الطريس والحاجب موسى بن احمد وآل الجامعي، فإن المعادلة التحديثية لن يحصل فيها تغيير يذكر. أنتجت التربة المغربية نوابغ وكفاءات لا يقلون علمًا وتكوينًا عن نظرائهم اليابانيين، لكن البنية السياسية وطبيعة العلاقات المخزنية ومضمون السياسة التعليمية حالت دون استثمار القدرات المعرفية لهؤلاء.

وإثر التحقق من الفرضيات المثارة وجب وضع عنوان جديد: البعثات التعليمية المغربية (١٨٤٤-١٩١٢) والبعثات التعليمية اليابانية (١٨٥٣-١٩٤٥) تباين المقدمات واختلاف النتائج.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكَمة .ربع سنوية

تطور مفهوم شرعية الحكم في صدر الإسلام



الملف

د. حسين علي محافظة

أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي

جامعة البلقاء التطبيقية

د. حسين يوسف قزق

أستاذ مساعد اللغة والنحو

جامعة البلقاء التطبيقية

المملكة الأردنية الهاشمية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حسين علي محافظة، حسين يوسف قزق، تطور مفهوم شرعية الحكم في صدر الإسلام.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ١٣٠ – ١٤٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 – 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخَص

تحاول هذه الدراسة التعرف إلى مفهوم شرعية الحكم وتطور أسسه ومرتكزاته في الخطاب السياسي والفكري الراشدي والأموي، كما جاء في الروايات في بعض المصادر التاريخية الأولية، لتكشف خطابين متعارضين في الوجهة والهدف والوسائل. فالأول كان متوافق النسق في استناده إلى مبادئ الشورى والكفاية والبيعة الطوعية، والآخر كان شاملاً ومتنوعًا، تراوحت مرتكزاته بين القوة وفكرة التفويض الإلهي؛ استجابة منه لتطور الأحداث، وتغير طبيعة الحكم، ومواجهة خطاب المعارضة.

مقدمة

تعد مسألة الشرعية إحدى أهم الضرورات اللازمة لأية سلطة حكم أو دولة، فهي مسألة ظهرت مع نشأة الأنظمة السياسية، وتطورت بتطورها منذ أقدم العصور، وحتى الآن. والشرعية على تعدد تعاريفها واختلاف أنماطها الواردة في القاموس السياسي وموسوعات النظم السياسية(١) تدور في مجملها حول فكرة القبول والرضا بالحكم من قبل المحكومين، استنادًا إلى نص أو قاعدة عرفية، أو قانونية مدونة، أو مدركة بوعي الناس وتفكيرهم، ومجسّدة في ثقافتهم. فالسلطة تكون شرعية حينما تحظى بالمقبولية والعدالة، ونقيضها يعني أنها قهرية أو مفروضة بالقوة، أي أنها تكون شرعية مؤقتة وغير كافية لاستمرار الحكم واستقراره وتقدمه.

وهذه الدراسة تفترض أن فكرة شرعية الحكم في الإسلام لها تاريخ يتطلب فهمها في ضوئه، وأن الخلافة – كمؤسسة حكم، والخلفاء كحكام – امتلكوا رؤية لمفهوم الشرعية حرصوا عليها لإسناد حكمهم وتبريره في فترة صدر الإسلام، وهي الفترة التي تأسست فيها معظم المفاهيم المتعلقة بالحكم والدولة وباقي النظم الإسلامية. من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تحاول التعرف إلى تطور مفهوم الشرعية ومرتكزاتها في الخطاب السياسي الراشدي أولاً، وفي الخطاب الأموي ثانيًا، وذلك من خلال دراسة الروايات في بعض المصادر التاريخية الأولية، وبالاستعانة ببعض الدراسات الحديثة، اعتمادًا على منهج البحث التاريخي الوصفي التحليلي.

تمهيد: التأسيس لمفهوم الشرعية

ثمة إجماع عند الدارسين للنظم الإسلامية، بما فيها نظام الحكم، على أنها مستمدة في أصولها من الدين الإسلامي، كما قررته المشيئة الإلهية المجسَّدة بالوحي ونبوة محمد عليه السلام في قيادته الأمة المستخلفة على الأرض، والمكلفة بنشر الرسالة بين الناس في العالم.[٢] وهذا القول يعني أن شرعية النظم المنبثقة عن النبوة والرسالة تؤسس شرعيتها بذاتها، وهي تبطل أو تلغي ما عداها من شرعيات الأنظمة التي قد تعترض سير تطبيقها، كما تجلى في إلغاء بعض الأعراف القبلية السلبية عند العرب وأنظمة الدول المعاصرة للدعوة وما بعدها (الدولتان البيزنطية والفارسية) ذات الأنظمة الاستبدادية.[٣]

وحينما نبحث عن مفهوم الشرعية الإسلامية في مجال التطبيق العملي أو سير تطور حركة الدعوة يظهر جليًا من روايات المصادر التاريخية الأولية[٤] التي أرَّخت للسيرة النبوية أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) حقق نجاحًا باهرًا في تأسيس وإقامة سلطة وحكم ودولة بكل مقوماتها وأركانها المعروفة قديمًا وحديثًا.[٥] وكان مرتكز سلطة الرسول (عليه الصلاة والسلام) المعنوية والعملية الممارَسة على أرض الواقع، قبل الهجرة وبعدها، يقوم على الإيمان الحر بالعقيدة وانخراط الأفراد والجماعات طوعًا في صفوف الجماعة المؤمنة أو الأمة.[٦] ولعل أوضح دليل على تلك السلطة ما نجده في الإجراءات والتنظيمات التي اتبعها الرسول (عليه الصلاة والسلام) أو استحدثها مثل: (بيعة العقبة الأولى والثانية والصحيفة والغزوات وعقود الصلح والمراسلات والوفود) وغيرها،[٧] فهي تؤشر إلى ممارسته سلطة الزعامة السياسية بعبقرية لا مثيل لها في التاريخ.[٨]

يمكن القول: أن جوهر التنظيمات النبوية قامت على فكرة البيعة أو العهد أو العقد في إطار الشورى الهادفة إلى إقرار مبادئ العدل والمساواة، بما يحقق المصلحة، ويضفي على كل نشاط حالة من الرضا والقبول، أو صفة الشرعية.[٩] وفي هذا السياق يلاحظ: أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان يتيح المجال أمام كل الصحابة في مباشرتهم للأعمال والمهام الموكلة إليهم، وأنه كان يكلف من يتوسم فيهم الكفاية والمقدرة وفق ما تتطلبه الحاجات وتفرضه الظروف دون أن يتبع قاعدة محددة في التولية أو العزل،[١٠] كما أنه لم يكن يفاضل بينهم على أساس معايير، أو شروط عُدّت واجبة في الخلافة الشرعية أوردتها المصادر المتأخرة مثل: السابقة في الإسلام والهجرة والنسب والقرابة والسن وغيرها.[١١]

وخلاصة القول: أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) أقام سلطة شرعية مُعترفًا بها من قبل الناس، عندما آمنوا بالرسالة والنبوة وأصبحوا معها مسلمين، كما أنه أوضح مبادئ الحكم وضرب مثلاً في سيرته، وترك لمن يأتي من بعده في الحكم الاقتداء والاجتهاد.[١٢] وهنا ينشأ السؤال الهام الآتي وهو: كيف تجسد مفهوم شرعية الحكم في الوعي السياسي للمسلمين عند ممارستهم للسياسة والحكم بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام (١١هـ /٦٣٢م).

أولاً: شرعية الحكم في نظر الخلفاء الراشدين

١/١- الشرعية من منظور أبي بكر الصديق (١١ - ١٣هـ /٦٣٢ - ٦٣٤م):

إن الإجابة عن السؤال السابق تقتضي البحث في الروايات التي تناولت الأحداث التي وقعت بعد الوفاة مباشرة، وتمثلت في اجتماع سقيفة بني ساعدة،[١٣] وما يستخلص منها أمران: الأول - سرعة انعقاد الاجتماع واقتصاره على فئة (الأنصار)، والآخر - سرعة حضور بعض (المهاجرين)، وحسم مسألة اختيار أبي بكر حاكمًا أو خليفةً أول للمسلمين باتفاق وبيعة غالبية من حضر الاجتماع، وبقية المسلمين في المسجد فيما بعد، وهذا ما عُرف بالبيعتين الخاصة والعامة.[١٤]

إن ما تم ينطوي على عدة دلالات، منها إدراك الصحابة لفكرة استمرارية السلطة والحكم والدولة التي أقامها الرسول (عليه الصلاة والسلام)، ولعل في تلقيب أبي بكر (خليفة رسول الله)، ورفضه التلقيب بـ "خليفة الله"[١٥] ما يؤكد الصفة السياسية لسلطته، مثلما نجد فيه تأكيدًا على أهمية الدولة وضرورتها.[١٦] وهذا يعد مؤشرًا إلى وعي سياسي عميق تمتع به الصحابة. ويلاحظ أن النقاش الذي جرى حول خلافة أبي بكر دار في مجمله حول أحقية مَن يحكم، والشروط الواجب توفرها فيه، ويبدو أنه

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية

لم يكن مطروحًا سوى شرطٍ واحدٍ هو الكفاية أو القدرة على تحمل المسؤولية، مع قبول فكرة الوسط الاجتماعي الذي ينتسب إليه أبو بكر، وهو قبيلة قريش، إذ هي قبيلة الرسول (عليه الصلاة والسلام) ولها موقع قيادي معترف به في الوعي العربي والثقافة السائدة آنذاك.[١٧]

يمكن الاستنتاج – أيضًا- أن مسألة الحكم أو الخلافة لم تخضع لمجال التداول عبر النص الديني، على النقيض مما طُرح لاحقًا في الأدبيات السياسية الفقهية المتأخرة للفرق والمذاهب الإسلامية السنية والشيعية وغيرها؛ ذلك أن الوعي السياسي للمجتمع الإسلامي في تلك المرحلة لم يكن قادرًا على إفراز كل تلك الرؤى الاستشرافية التي ظهرت في الفقه السياسي في القرن الثاني للهجرة وما بعده.[١٨] ومما يؤكد هذا الاستنتاج ويوضحه بجلاء مفهوم شرعية الحكم في نظر الصحابة، وفي مقدمتهم أبو بكر (رضي الله عنه)، هو ما جاء في خطبته الأولى، إذ قال: "... فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم ... الضعيف فيكم قوي عندي ... والقوي فيكم ضعيف عندي..."، وختمها بقوله: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".[١٩]

إن كلام أبي بكر له دلالة عميقة ومعان بعيدة، فهو يؤكد مبادئ العدل والمساواة استنادًا إلى مبدأ "طاعة الله ورسوله"، وهو مبدأ يماثل المبادئ القانونية والدستورية التي تستند إليها شرعية الحكم في الدولة الحديثة والمعاصرة،[٢٠] إذ إنه جعل الالتزام بذلك المبدأ معيارًا لشرعية حكمه، وإذا حصل النقيض يصبح فاقدًا لشرعيته.[٢١] وهذا يعني أن أبا بكر أصّل أو قعّد مفهوم شرعية الحكم في الإسلام، أو في مؤسسة الخلافة. ويبدو أن هذا الأساس الفقهي أو القانوني كان منطلقه في ممارسته للسياسة والحكم عندما أطلق حركة الفتوحات (الجهاد)،[٢٢] وعالج قضية (الردة)[٢٣] التي عدّها حركة سياسية متمردة أو خارجة على سلطته الشرعية، مثلما عدها خروجًا على الدين، أو "كفر بعد إيمان"،[٢٤] تستوجب الحرب بالقوة الرادعة. وهكذا تم الأمر بموافقة المسلمين وتأييدهم.[٢٥]

٢/١- الشرعية مع تغير شكل الوصول للحكم:

بعد أبي بكر أصبح عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣هـ/٦٣٤ - ٦٤٣م) خليفة بمقتضى نصّ وعهد كتبه الأول للآخر، بعد مشاورة الصحابة ورضاهم، وتم الأمر بسلاسة وهدوء، ولم يرد في المصادر[٢٦] ما يشير إلى أي اعتراض؛ مما يعني أن شرط الكفاية المتوفر في عمر حظي بإقرار وموافقة الصحابة وبقية المسلمين. وهذا يعني أنه أصبح حاكمًا شرعيًا. وقد برهن عمر على حسن الظن به في كفايته القيادية، كما ظهرت باستكماله للفتوحات وتنظيماته الإدارية والمالية وعدالته وبُعد نظره وحُسن إدارته ونزاهته حتى ضُربت به الأمثال.[٢٧] وعندما تعرّض عمر للاغتيال اقترح آلية جديدة لاختيار خليفة من بعده عرفت بـ"مجلس شورى عمر"، وتكوّن مجلسه من ستة من كبار الصحابة من قريش رأى فيهم الأهلية للحكم، وأنيط بهم اختيار أحدهم، فاختاروا عثمان بن عفان "رضي الله عنه" (٢٣-٣٥هـ/٦٤٣-٦٥٥م). وحظي ببيعة أعضاء المجلس بمن فيهم منافسه علي بن أبي طالب "رضي الله عنه"(٣٥-٤٠هـ/٦٥٥-٦٦٠م) وعامة المسلمين.[٢٨] وهذا يعني أن شرعية الخليفة كانت تتحقق سواء أكانت بالانتخاب أو بالعهد أو عبر مجلس الشورى، ومن المنتظر أن تتحول هذه الأساليب إلى سوابق لنظام الخلافة وشرعية الخليفة.

٣/١- الفتنة واغتيال رمز الشرعية:

سارت الأمور في زمن عثمان بشكل عادي بعد انتخابه خليفة، وفي أواخر فترته ظهرت احتجاجات على سياساته الإدارية والمالية في معظم الأمصار لاسيما البصرة والكوفة والفسطاط، وتطوّرت الأحداث، وقام محتجون باغتياله،[٢٩] وبغض النظر عن تفاصيل تلك الأحداث، فإن ما يهمنا الإشارة إليه هو ردّ عثمان على المحتجين الذين طالبوه بالتنازل عن الخلافة قبل قتله، إذ قال: "ما كنت أنزع قميصاً قمّصنيه الله، أو قال: سربلنيه الله".[٣٠] وفسر كلامه أن خلافته مستمدة من الله،[٣١] لكن هذه الدراسة لا تميل إلى هكذا تفسير، وترجح الرأي القائل أن حكمه شرعي، ولا حق شرعيًا لهؤلاء المحتجين بالحكم إن أرادوه، والأدلة على هذا الرأي كثيرة منها: أن عثمان حذّرهم من قتله ليس خوفًا منه على حياته، بل خشية على ضياع فكرة شرعية الحكم في الإسلام، وما قد تجرّه الفتنة من فوضى واختلاف يهدّد الأمة ومستقبلها،[٣٢] كما أن الصحابة رفضوا قَبول تولي الخلافة عندما عرضها عليهم المحتجون، وقد اشترط علي عند قبوله تحمل المسؤولية أن تكون بيعته من كبار الصحابة، وبخاصة أعضاء مجلس شورى عمر، وأن تكون علنية في المسجد،[٣٣] أي أنه أراد أنه تكون خلافته مستوفية للشروط الشرعية كما كانت مرعية من قبل، وكما استقرت في وعي عامة الناس حتى تلك اللحظة.

وهكذا؛ أصبح علي خليفةً عندما توفرت شروط الشرعية كما طلبها، انطلاقًا من حرصه على ملء الفراغ السياسي الذي نشأ بعد اغتيال عثمان، ومنعًا للفوضى واستمرار الفتنة. لكن بيعة علي لم تحظ بقبول ورضا أطراف عديدة مثل كبار الصحابة الذين بايعوه ابتداء وهم: طلحة بن عبيد الله (ت٣٦هـ/٦٥٦م)، والزبير بن العوام (ت٣٦هـ/٦٥٦م)، وكذلك عائشة أم المؤمنين، ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان(٤١-٦٠هـ/٦٦١-٦٧٩م)، وأفراد الأسرة الأموية، وأهل الأمصار الذين انقسموا بين مؤيد ومعارض.[٣٤] وبرّرت هذه الأطراف عدم رضاها أو طاعتها بأن بيعة علي كانت تحت الإكراه والضغط، وأن المحتجين ساهموا فيها، وأن علياً تهاون في ملاحقة قتلة عثمان الذين صار زعماؤهم أعوانه وأنصاره.[٣٥]

وهكذا؛ انقسم الناس حول خلافة علي، وجاءت إجراءاته الإدارية الأولية التي أقال فيها كل ولاة عثمان السابقين لتعمق الخلاف وتوسّع شقة الانقسام،[٣٦] وكل ذلك وضع عليا في موضع حرج، ووضع شرعية حكمه على المحك، وكان عليه بذل مساع

وجهود استثنائية لتثبيتها والاعتراف بها.[٣٧] لقد تطوّرت الأحداث بسرعة، وتحرك المعارضون وذهبوا إلى البصرة بقيادة (طلحة والزبير، وعائشة)، وسيطروا عليها، وانضم غالبية أهلها إليهم ودخلوا في معركة مع علي سميت معركة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م) انتهت بانتصاره وتشتت المعارضة الأولى.[٣٨] لقد شكك قادة تلك المعارضة بشرعية خلافة علي من منظور الشرعية كما فهموها، ولتوضيح ذلك نورد بعض أقوالهم: فقد أعلنت عائشة رفض عملية قتل عثمان والنتيجة التي ترتبت عليها، وهي خلافة علي؛ لأن مَن قام بها لا يمثلون الناس كونهم (أعراباً وعبيداً أو غوغاء)،[٣٩] وفي البصرة قالت: "إنّ من الرأي أن تنظروا إلى قتلة عثمان فيُقتَلوا به، ثم يُردّ هذا الأمر شورى على ما جعله عمر بن الخطاب".[٤٠]

كذلك طالب طلحة بالشورى حيث قال موجهاً كلامه إلى علي: "فاعتزل هذا الأمر، ونجعله شورى بين المسلمين، فإن رضوا بك دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن رضوا غيرك كنت رجلاً من المسلمين".[٤١] وفي قول آخر: "كنا في الشورى ستة، فمات اثنان، وقد كرهناك، ونحن ثلاثة".[٤٢] ثم أشار إلى اغتصاب علي الخلافة بقوله :"دعانا إلى البيعة بعد أن اغتصبها وبايعه الناس".[٤٣] وأما الزبير فقال: "بيننا وبينك عهد خليفة، ودم خليفة، اجتماع ثلاثة، وانفراد واحد، وأم مبرورة، ومشاورة العشيرة".[٤٤] وأما سعد بن أبي وقاص (ت ٥٥هـ/ ٦٧٤م)، ثالث أعضاء مجلس شورى عمر، الذي أشار إليه طلحة في قوله السابق، فإنه أعطى بيعته لعلي، ووصفها بأنها بيعة طاعة أو اعتراف، وليست بيعة طاعة نصرة، أي أنه فضّل الاعتزال وعدم الدخول في الصراع حول الخلافة.[٤٥]

إن الأقوال السابقة تؤشر إلى اتجاهين: الأول – عدم اعترافهم بشرعية خلافة علي؛ لأنه تجاوزهم، حينما قَبِل ترشيح غيرهم للخلافة كونهم أعضاء مجلس شورى عمر، وهم من يمنح الشرعية للخليفة، والآخر- أن مفهوم الشورى مأخوذ عندهم على معنى ضيق لا يتعدى مجلس شورى عمر. وهذا بدوره يؤشر إلى أن المفهوم ذاته لم يكن متبلورًا كما قد يُظنّ للوهلة الأولى، ومن المنتظر أن يكون عرضة لتفاسير ورؤى متباينة تبعًا لفهم كل طرف ومصالحه، وهذا ما سيتحدث عنه البحث. وفي المقابل نجد عليًا متمسكًا بصحة بيعته وشرعية حكمه، وعدّ الرجوع عن البيعة بمنزلة الردة وأن خروج (ثورة) من بايعه خروج على الشرعية، وأن له الحق بمحاسبتهم.[٤٦]

ويلاحظ أن عليًا قُبيل معركة الجمل قَبِلَ التفاوض على مسائل الحكم باستثناء شرعية البيعة مثل قضية عثمان ومحاكمة القتلة، لكنه أشار بعد المعركة إلى أن محاسبته للمعارضين جاءت على ما اقترفوه من قتل ونهب للمال العام عندما سيطروا على البصرة بالقوة،[٤٧] ووصفهم بـ"الناكثين"، وأحيانًا "أهل الباطل"، ووصف أنصارَه بـ"أهل الحق".[٤٨] وخلاصة القول: أن قتل عثمان نظر إليه كثير من الناس على أنه قتل لرمز شرعية الحكم، وربما شرعية الدولة؛ لذلك ظهر الصراع في بعض جوانبه وكأنه صراع بين من يمثل الشرعية وبين من يمثل نقيضها، وهو الفوضى والفتنة.[٤٩] ويمكن القول – أيضًا- أن مفهوم الشرعية المُعبَّر عنها بالشورى كان غامضًا، والسبب في ذلك عائد إلى عدم استقرار مفهوم الحكم والدولة في الوعي السياسي للناس، وافتقار الخلافة إلى العمل المؤسسي، وهذا ما عدّه "الدوري" الثغرة الكبرى في الحكم في تاريخ الإسلام السياسي.[٥٠]

٤/١- الصراع على الشرعية بين علي ومعاوية:

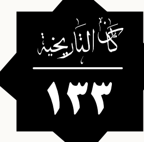
لم تنته الحرب حول شرعية الحكم بانتهاء معركة الجمل، بل تفاقمت بعدها، ودخل علي في صراع حولها مع معاوية، زعيم بلاد الشام، وهو المعروف بالدهاء أو العبقرية السياسية، الذي أدار منطقته لمدة طويلة قاربت العقدين من الزمن، امتلك خلالها كل مقومات القيادة الناجحة وصفات الزعامة، والحائز على ولاء لافت عند أهل الشام.[٥١] لقد أعلن معاوية سخطه على قتل عثمان، ورفض خلافة علي، وأخذ يعدُّ العدّة لكل الاحتمالات، وبسبب براعته السياسية أدار الصراع بخطوات مدروسة في توقيتها وحجمها، ولعل في مقدمة خطواته توفير كل الشروط اللازمة واستثمارها؛ لتقديم خطاب سياسي متكامل ضمّنه مفاهيمه ورؤيته للصراع برمته ليجد فيه التبرير الكافي لكل خطوة يقدم عليها، بل التضحية من أجلها من قبل أهل الشام وغيرهم.[٥٢]

وأما علي الذي اتخذ من الكوفة مركزًا له، فقد كان عليه تقديم خطاب سياسي يكفل له حشد طاقات أهل العراق لتوجيهها في خدمة أهدافه، وهي إعادة تنظيم إدارة العراق والمناطق التابعة له وانتزاع البيعة من معاوية.[٥٣] لقد نجح علي في هدفه الأول، على الرغم من حصول تشوش في علاقته مع بعض زعماء القبائل نتيجة التناقض بين مفهومه الإسلامي للإدارة، ومفاهيمهم القبلية التي لا تقبل الإقرار لقواعد الإدارة الشفافة للمال العام.[٥٤] وكان علي يطمح إلى حل مشكلة معاوية سلمًا؛ لذلك بادر إلى إرسال الرسائل والوسطاء، وقد أوردت المصادر تفاصيلها، ومن دراستها تظهر رؤية الطرفين لمفهوم الشرعية.

ابتدأ علي في إرسال وسيط يحمل رسالة منه، وهو جرير بن عبد الله البجلي، وهو صحابي كان واليًا على منطقة هَمَذان منذ زمن عثمان، وقد أقاله علي من مركزه،[٥٥] وقد جاء في الرسالة :"فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام؛ لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان...فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسمّوْه إمامًا كان ذلك لله رضًا ..".[٥٦] وقد رفض معاوية مفهوم علي للشرعية أو الشورى، ورد قائلاً: "وقد أبى أهل الشام إلا قتالك حتى تدفع إليهم قتلة عثمان، فإن فعلت كانت شورى بين المسلمين".[٥٧]

يُلاحظ على الأقوال السابقة تباين مفهوم الشورى بين الاثنين، علي كان يعتقد أن الشورى مقصورة على كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار.[٥٨] أما معاوية فإنه أرادها شورى عامة أو موسعة تشمل غيرهم بسبب ما طرأ من أحداث وتغيرات ذهب معها

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



حقُّ مَنْ سماهم مِن الصحابة، وحتى الإقليم الذي كانوا يمثّلون زعامته، حيث قال في رسالة ثانية: "وقد كان أهل الحجاز الحكامَ على الناس، وفي أيديهم الحقُّ، فلما تركوه صار الحقُّ في أيدي أهل الشام."[٥٩] وفي رد علي عليه قال: "أما قولك عن أهل الشام هم الحكام على أهل الحجاز، فهات رجلاً من قريش الشام يُقبل في الشورى، وتحل له الخلافة، فإن زعمت ذلك كذّبك المهاجرون والأنصار، وإلا أتيتك به من قريش الحجاز."[٦٠]

وفي قول آخر لعلي أكد أن الشورى مقصورة على كبار الصحابة ممن حضروا معركة بدر (٢هـ/٦٢٣م)؛[٦١] وذلك لأن معاوية ليس من هذه الفئة أو التي سبقتها، فهو متأخر بإسلامه، وقد جاء بعد فتح مكة (٨هـ/٦٢٩م)، وكان من أهلها الذين نالوا العفو النبوي وسُمُّوا (الطلقاء).[٦٢] وأصر معاوية على طرح مطلبه الرئيس، وهو المطالبة بالثأر من قتلة عثمان ومحاكمتهم، وكان قد استخدم هذا المطلب في حشد أهل الشام وتعبئتهم منذ لحظة الإعلان عن مقتل عثمان، إذ قال: "يا أهل الشام قد علمتم أني خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وخليفة عثمان، وقتل مظلومًا، وقد تعلمون أني وليه، والله يقول في كتابه: "ومن قُتل مظلومًا فقد جعلنا لوليِّه سلطاناً"،[٦٣] ويبين أنه هو ولي عثمان كونه ابن عمه وأحد عماله وعمال الخليفة الذي سبقه.

وفي قول آخر له أمام قراء أهل الشام الذين سألوه عن سبب حربه لعلي، وهو أولى منه بالخلافة للسابقة والفضل في الإسلام، رد عليهم أنه لا يقاتله إلا طلباً بدم عثمان ولتسليم قتلته،[٦٤] ثم تطوّر خطاب الاثنين من خلال إضافتهما مرتكزات جديدة لمفهوم الشرعية، فعلي أضاف إلى جانب سابقته وفضله في الإسلام قرابته الماسّة بالرسول عليه السلام، وكذلك الحرص على مبدأ (وحدة الجماعة) الضامن لوحدة الأمة وبقائها.[٦٥] وأما معاوية فأضاف مفهومه للشورى الموسعة، فقد جاء في رسالة له إلى زعماء الحجاز: "إنما نطلب بدمه، أي عثمان، حتى يدفعوا إلينا قتلته فنقتلهم بكتاب الله، فإن دفعهم علي إلينا كففنا عنه، وجعلناها شورى بين المسلمين، على ما جعلها عمر بن الخطاب، وأما الخلافة فلسنا نطلبها".[٦٦] وأما رؤيته للجماعة، فإنه أوضح أن عليًا هو من فرّق الجماعة التي كانت مجتمعة على عثمان، وأضاف أنه هو مَن يمثّل الجماعة في قيادته أهل الشام المنادين بنصرة عثمان والثأر له، "فأما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي، وأما الطاعة لصاحبكم (يقصد علياً) فإنّا لا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا وفرّق جماعتنا".[٦٧]

لكن عليًا احتج باستمرار بشرعية بيعته التي نالها من كبار الصحابة، ونظر إلى البيعة على أنها عهد لا يمكن الرجوع عنه لأي سبب، وتحت أي ظرف كان، يظهر ذلك في قوله لمعاوية: "وأما تمييزك بين أهل الشام والبصرة، وبينك وبين طلحة والزبير، فلعمري فما الأمر هناك إلا واحد؛ لأنها بيعة عامة لا يتأتّى فيها النظر، ولا يُستأنف فيها الخيار".[٦٨] كما طرح الاثنان – علي ومعاوية – أفكارًا أخرى لا تقل أهمية عما سبق - وقد أشرنا إليها - وربما تفوق كلّ ما ذكر كونُها تشكل الخلفية المحركة لنزعات جيوش الطرفين القبلية ومصالحها الحيوية،[٦٩] وهي فكرة إعلاء شأن الأقاليم وأهلها، أي إظهار مكانة العراق وأهله من قبل علي، وفي المقابل إظهار مكانة الشام وأهلها من قبل معاوية.

وفيما يخص الأول فإنه درج على الإشادة بالكوفة ودور أهلها في الإسلام ونصرته، ووصفهم بأهل الحق المدافعين عن شرعية خلافته، إذ قال: "أما بعد، يا أهل الكوفة، فإن لكم في الإسلام فضلاً ما لم تُبدّلوا وتُغيّروا. دعوتُكم إلى الحق فأجبتم وبدأتم بالمنكر فغيرتم".[٧٠] كما استخدم أوصافًا مماثلة عند تعبئته للقتال أثناء معركة صفين، وأوضح أن قيادته لهم هي دفاع عن مصالحهم المهددة من الطرف الآخر الذين عدّ قادتهم ظالمين يقاتلون ليكونوا ملوكًا جبابرة.[٧١] إلا أن علاقته بأهل الكوفة ضعفت بعد معركة صفين، وانحدرت معهم باتجاه سلبي بلغ ذروته بعد معركة النهروان (٣٨هـ/٦٥٨م) مع الخوارج،[٧٢] وتخاذلهم عن مواجهة معاوية وجيوشه التي أحاطت بالعراق وهيمنت على باقي أقاليم الدولة (مصر والحجاز)،[٧٣] وتُشعِر أقوالُ علي قبيل اغتياله بحسرة شديدة على الوضع الذي وجد نفسه فيه مع أهل الكوفة حتى تمنى الشهادة على البقاء بينهم.[٧٤]

وأما معاوية فقد كان اهتمامه بإظهار مكانة الشام ودور أهلها منذ وقت مبكر، وبيّن أنها أرض مقدسة، وأن أهلها المرابطين فيها مدافعون عن الإسلام والمسلمين. ففي أزمة الاحتجاج على عثمان ذُكر هذا الكلام،[٧٥] وبعد الدخول في الصراع ضد علي، كرر أقواله أمام أهل الشام ووسيط علي (جرير بن عبد البجلي): "الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركانًا، والشرائع للإيمان برهانًا، يتوقد قبسه في الأرض المقدسة، التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلّها أهل الشام، ورضيهم لها ورضيها لهم ...القُوّام بأمره والذابين عن دينه وحرماته، ثم جعلها لهذه الأمة نظامًا".[٧٦] استمر معاوية مشيدًا بالشام وأهلها أثناء التعبئة للقتال في صفين وبعدها. وأوردت المصادر،[٧٧] لاسيما ابن عساكر، أحاديث كثيرة في فضائل الشام ودمشق منسوبة إلى الرسول (عليه الصلاة والسلام)، يبدو أن معاوية كان يرددها، قبل خلافته وبعدها، بهدف توظيفها كمسوغات ومؤشرات دالة على مصداقية قيادته وشرعية دولته.

ثانيًا: تطور مفهوم الشرعية عند الأمويين

٢/أ-الشرعية في نظر معاوية بعد وصوله للحكم:

لم يطرأ تغيير نوعي على مفهوم الشرعية بعد وصول معاوية للحكم، فقد استمر في طرح الأسس السابقة للشرعية كما طرحها أثناء الفتنة، وهي: ولاية عثمان والشورى والبيعة ووحدة الجماعة والطاعة، فضلاً عن مؤهلاته وقدراته القيادية.[٧٨] ومع الزمن وتطور الأحداث أخذ يطرح مرتكزات جديدة؛ لتكريس شرعية حكمه، ولمواجهة المشككين بها في الكوفة، أو غيرها من الأمصار، فركز على أنه خليفة للمؤمنين كغيره من الخلفاء الذين سبقوه. ومن مظاهر

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

حرصه ضرورة مخاطبته بإمرة المؤمنين، وعدم الاقتصار على أمير، أو نعته بلقب ملك، أو غيره،[٧٩] كما ظهر ذلك في كتابة لقبه على النقود التي سُكّت في عهده.[٨٠]

وكان معاوية يحاول إيجاد حرمة للخلافة ومنزلة مميزة للخليفة، وحذر من المساس بفكرة الدولة التي يوقدها باقتدار أو ما كان يسميه "المُلْك" بقوله: "إني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا". وقوله: "كل ذنب عنكم موضوع ما خلا القدح في هذا الملك".[٨١] وتجلت هذه التوجهات في قضية حجر بن عدي ورفاقه سنة ٥١هـ/٦٧١م، الذي اتّهم بالتشكيك بشرعية حكمه من خلال لعن الخليفة (معاوية)، وإحياء ذكرى خلافة علي.[٨٢] وأما قرشية الحكم فإنه استخدمها في مواجهة خطاب الخوارج[٨٣] الرافضين لها، والداعين إلى جواز حكم غيرها من القبائل العربية؛ لذلك شدد معاوية على إشاعة الحديث المنسوب إلى الرسول عليه السلام والقائل: "الناس تبع لقريش في هذا الأمر خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"، أو غيره من الأحاديث مثل: "الأئمة من قريش".[٨٤]

ويبدو أن معاوية لم يواجه تحدّيًا جديًّا لحكمه، إذ شهد عهدُه حالة استقرار واضحة، وتوجُّهًا نحو الفتوح وإعادة تنظيم إدارة مؤسسات الدولة،[٨٥] وهذا ما أضاف نوعًا من الشرعية لحكمه مستمدًا من نجاحه في تطوير الدولة، وتحقيق مصالح الناس، أو ما يمكن تسميته "بشرعية الإنجاز" الذي كان يشير إليه معاوية باستمرار منذ بداية تسلمه للحكم، وتمثل في مقدرته السياسية والعسكرية والإدارية كمؤهلات للخليفة، فشدد على أن الراشدين ولَّوْه، ولم يغشَّ، ولم يستأثر بشيء"،[٨٦] وأنه أحسنُ سياسةً وأقوى على جمع الأموال، وأكْيَدُ للعدو، وذلك بقوله: "إني نظرت فعلمت أنه لا يُصلِحُ الناسَ إلا ثلاثُ خصالٍ: إتيان العدو في بلاده ...، وهذا العطاء والرزق أن يقسم في أيامه، وأن يقيم البعث القريب".[٨٧]

٢/ب – شرعية فكرة التوريث:

كانت فكرة توريث الحكم التحدي الحقيقي لمعاوية ورؤيته للحكم ومفهومه للشرعية، ظهر ذلك مع طرحه لفكرة تغيير نظام الخلافة الذي تكرّس أيام الراشدين، لكن فكرة التوريث غير جديدة في تراث الزعامة عند العرب،[٨٨] كما أن الفكرة كانت السائدة في أنظمة حكم الإمبراطوريات السابقة، أو المعاصرة للدولة العربية الإسلامية.[٨٩] وكان على معاوية تقديم مبررات مقنعة حول ضرورة الفكرة لتكون مقبولة أو شرعية. ويبدو أن معاوية كان يدرك مخاطر توجهه الجديد؛ ولذلك أعدّ لها إعدادًا جيدًا، ونفذّه على مراحل، وهو المعروف بحسن التخطيط والتنظيم لكل عمل كان يقوم به، فضلاً عن إتقانه فنّ الحوار والوصول إلى الأهداف بكل الوسائل العقلية، واستخدام سياسات الترغيب والترهيب.[٩٠]

وتجمع المصادر[٩١] على أن صاحب الفكرة هو المغيرة بن شعبة (٤١ - ٥٠هـ/٦٦١-٦٧٠م)، والي الكوفة، المعروف بالدهاء، وقد يكون هذا صحيحًا، ويمكن أن يكون المغيرة صاحب المبادرة، لكن من غير الممكن نسبتها بشكل نهائي إليه؛ نظرًا لما نلاحظ من نسبة أفكار أخرى مماثلة في سيرة معاوية إلى مستشاريه مثل فكرة التحكيم في معركة صفين التي نسبت إلى عمرو ابن العاص.[٩٢] وبغض النظر عن مصدر الفكرة، فإن معاوية بادر إلى طرحها على نطاق ضيق انحصر في بعض مستشاريه المخلصين أمثال زياد بن أبيه (٤٥ - ٥٣هـ/٦٦٥ - ٦٧٢م) الذي عُدَّ أخًا لمعاوية بعد استلحاقه بنسبه سنة ٤٤هـ/٦٦٤م وتولّيه إدارة العراق والمشرق الإسلامي.[٩٣] وقد أشار زياد على معاوية بضرورة التريث في طرح الفكرة، وأنّ عليه تأهيل يزيد بما يكفي من المؤهلات القيادية لتكون فكرة تولّيه الخلافة مقبولة في نظر الناس.[٩٤] تدرج معاوية في طرح الفكرة، فطرحها على زعماء الشام الذين رحبوا بها وتشجعوا لها؛ لأنها تحقق مصالحهم كونهم حلفاء حكم معاوية وأنصاره، وبلادهم مركز الخلافة، مثلما تحقق مصالح عامة الناس بالإبقاء على وحدتهم ومنع تجدد الاختلاف وإثارة الفتنة المقوتة التي عانى منها الجميع.[٩٥]

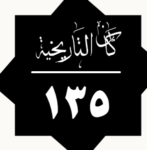
وعلى امتداد الفترة الممتدة من عام وفاة الحسن بن علي (٤٩هـ/٦٦٩م)، حتى سنة (٥٦هـ/٦٧٥م أو ٥٧هـ/٦٧٦م) أجرى معاوية سلسلة لقاءات مع زعماء الأمصار كلها، لا سيما العراق والحجاز، طرح فيها الفكرة وبررها بالقول: "إني أرهب أن أدع أمة محمد كالضأن لا راعي لها".[٩٦] ومما شجع معاوية على المضي فيما يريد عدم تبلور طريقة محددة لدى المسلمين في اختيار الخليفة، وقد أكد معاوية ذلك أمام أهل المدينة، مبيّنًا سبب اختياره يزيد وليًا لعهده قائلاً: "أيها الناس، قد علمتم أن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) قُبض ولم يستخلف أحدًا، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر، وكانت بيعة هدى، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يستخلف عمر، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين ستة نفر، اختارهم من المسلمين، فصنع أبوبكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظرًا للمسلمين، فلذلك رأيت أن أبايع لما وقع الناس فيه من الاختلاف، ونظرًا لهم بعين الإنصاف".[٩٧]

كما قام معاوية بالتعرف إلى رأي زعماء الأسرة الأموية في تولية يزيد، أمثال: سعيد بن العاص، ومروان بن الحكم، وعبد الله بن عامر، فأمر شاعرًا (مسكين الدارمي) أن يقول أبياتًا في مجلسه عند حضور يزيد ووجوه بني أمية، فأنشأ يقول:

ألا ليت شعري ما يقول ابن عامر ومروان أم ماذا يقول سعيد؟
إذا المنبر الغربي خلّاه ربُّه فإن أمير المؤمنين يزيد

فقال له معاوية: ننظر فيما قلت، يا مسكين، ونستخير الله.[٩٨] ولم يتكلم أحد من بني أمية في ذلك إلا بالإقرار والموافقة. وقام معاوية بالتمهيد لبيعة يزيد فعينه قائدًا لحملة القسطنطينية سنة ٤٩هـ/٦٦٩م،[٩٩] كما ولاّه موسم الحج سنة ٥٠هـ/٦٧٠م، أو سنة ٥١هـ/٦٧١م،[١٠٠] فأحسن في أهل مكة والمدينة "...ثم انصرف

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



والناس عنه راضون. وشاع الخبر في الناس بأن معاوية يريد أن يأخذ البيعة ليزيد، وكان الناس في أمر يزيد على فرقتين ما بين راضٍ وساكتٍ، أو قائلٍ منكرٍ".(١٠١) واستمر معاوية في مشاوراته لزعماء الأمصار، مثل: ابن الزبير، والأحنف بن قيس (ت٦٧هـ/٦٨٦م) زعيم أهل البصرة، ويبدو أنهم أشاروا بآراء فيها تحفُّظ، كما تحفَّظ آخرون، مثل: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٥٣هـ/٦٧٢م)، الذي ردَّ على مروان بن الحكم والي المدينة عندما طرح الفكرة، وأن السبب فيها جمع الألفة وحقن الدماء، قائلاً: "كذبت والله يا مروان، وكذب منْ أمركَ بهذا، والله ما يزيد برضا، ولكن يزيد ورأيه هرقلية".(١٠٢)

ويبدو أن هذه الآراء جاءت عند أول طرح للفكرة التي أُعلنت بشكل نهائي بعد سنة ٥٣هـ/٦٧٢م، فذكر الطبري: "لما مات زياد بن أبيه (ت ٥٣هـ/٦٧٢م)، دعا معاوية بكتاب فقرأه على الناس باستخلاف يزيد، إن حدثَ به حدثُ الموت فيزيدُ وليّ عهد، فاستوسق، أي انتظم، له الناس على البيعة".(١٠٣) وبعد هذه الخطوات التمهيدية دعا معاوية إلى اجتماع موسع حضره زعماء الأمصار، وانعقد في دمشق سنة ٥٥هـ/٦٧٤م، أو سنة ٥٦هـ/٦٧٥م،(١٠٤) لاستشارتهم وأخذ رأيهم النهائي في نظامه الجديد وبيعة يزيد، وطرح زعماء الوفود وجهات نظرهم التي تراوحت بين الحذر والتأييد التام،(١٠٥) وأشار بعض زعماء الشام إلى استخدام السيف أو القوة لكل من تسول له نفسه الاعتراض أو تحدي الفكرة، وقد مدح معاوية الزعيم المشير للقوة بقوله: "أنت سيد الخطباء";(١٠٦) مما يعني أن القوة ستكون إحدى مرتكزات شرعية الحكم المنتظر.

وعلى الرغم من هذه الموافقة التي نالتها الفكرة، فإنها كانت غير تامة بنظر معاوية وآخرين، طالما أنها لم تحظَ بعد بموافقة وتأييد أبناء كبار الصحابة، وهم الطامحون بالزعامة ونيل الخلافة، ولهذا قام معاوية بزيارة الحجاز، والالتقاء بهم ومحاورتهم، ومن الذين التقاهم عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي، وآخرون.(١٠٧) واستخدم أساليب متنوعة عند طرح الفكرة على كل واحد منهم، مرغِّبًا ومهدِّدًا، وذكرت الروايات أنهم اتفقوا على رأي واحد تكلم فيه عبد الله بن الزبير، وتكلم معاوية أولاً قائلاً: "قد علمتم سيرتي فيكم وصلتي أرحامكم وصفحي عنكم وحلمي لما يكون منكم، ويزيد ابن أمير المؤمنين، أخوكم وابن عمكم، وأحسنُ الناس فيكم رأيًا، وإنما أردت أن تقدموه باسم الخلافة، وتكونون أنتم الذين تنزعون وتؤمرون، وتجبون وتقسمون، لا يدخل عليكم في شيء من ذلك".(١٠٨) وردّ ابن الزبير فخيَّر معاوية باتباع ما سنه الخلفاء الراشدون، أو التخلي عن الحكم، لكن معاوية بيَّن أن تلك السنة لم تعد مناسبة، وأن على الجميع الموافقة على رأيه، وهددهم قائلاً: "...قد أعذر من أنذر ....وإني أقسم لكم بالله لئن ردَّ عليّ منكم إنسان كلمة في مقامي هذا لا ترجع إليه كلمته حتى يسبق إليَّ رأسُه، فلا يرعين رجل إلا على نفسه".(١٠٩)

وأورد ابن أعثم أن معاوية أعلن عن موافقة أبناء الصحابة، وقال: " ...وهؤلاء الرهط الأربعة (الحسين بن علي، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير)، هم عندي سادة المسلمين وخيارهم، وقد دعوتهم إلى البيعة فوجدتهم إذاً سامعين مطيعين، وقد سلّموا وبايعوا وسمعوا وأجابوا وأطاعوا".(١١٠) ويلاحظ أن الروايات تضاربت حول أقوال أبناء الصحابة، لكنها تجتمع على عدم بيعتهم ليزيد، ولذلك حذّر معاوية ابنه قبيل وفاته في وصيته التي جاء فيها: " ...وإني لا أتخوَّف أن ينازعك هذا الأمر الذي استتب لك إلا أربعةُ نفرٍ من قريش: الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر". وهذا ما يؤكد عدم بيعتهم ورفضهم – أي الحسين وابن الزبير– لبيعة يزيد عندما علما بوفاة معاوية.(١١١)

من خلال الاستعراض السابق يلاحظ؛ أن معاوية أنهى فكرة الشورى أو الاختيار المتعدد للخليفة، وأسس فكرة التوريث، وأنها لم تحظ بتأييد الزعماء الذين رأوا أنفسهم مؤهلين للخلافة، وفئات واسعة من عامة الناس، وهذا ما فتح المجال للصراع حول مركز الخلافة، ووضع شرعية الفكرة والحكم الأموي على المحك، ودخلت الدولة معها في طور جديد من التقاتل والحروب عبر حركات وثورات اشتعلت في معظم الأمصار طوال الفترات اللاحقة. ولما كانت الفترة طويلة بأحداثها، وتعددت فيها الأفكار والطروحات المتعلقة بشرعية الحكم، فإننا سنتحدث بلمحة مختصرة عن فكرة جديدة طرأت على مسار مفهوم الشرعية، ابتداءً من عهد عبد الملك ابن مروان (٦٥ - ٨٦هـ/٦٨٤ - ٧٠٥م)،(١١٢) وهي فكرة التفويض الإلهي في الحكم، أو الاستخلاف الإلهي عند الأمويين.

٢/ج – فكرة الاستخلاف الإلهي:

واجه عبد الملك خصومه وأعداء الدولة، وانتصر عليهم بالقوة، واستلزم القضاء على المعارضة المسلحة والمعززة بالأفكار والشعارات دحضُها والإتيان بأفكار مضادة تبطلها وتستعلي عليها. فقد أخذ يؤكد منذ تولّيه الخلافة مبدأ القوة أولاً، محذّرًا من ادّعاء أيّ طرف الأحقية بالخلافة المكرَّسة لشعار وحدة الخلافة، قائلاً: "أما بعد ...فلست بالخليفة المُستضعف ... وإني والله لا أداويكم إلا بالسيف... ألا فليبلغ الشاهد الغائب أنه ليست من لعبة إلا ونحن نحتملها، ما لم تبلغ أن تكون صعود منبر أو نصب راية".(١١٣) ومع إحرازه للنصر على معارضيه أمثال: عمرو بن سعيد بن العاص (قُتل ٧٠هـ/٦٨٩م)، وعبد الله بن الزبير (قُتل ٧٣هـ/٦٩٢م)، أخذ يطرح فكرة استخلافه من الله تعالى، فقال: "إن الله اختصنا بالكرامة، وانتخبنا للولاية، وآثرنا بالخلافة".(١١٤) ومن مظاهر تجسيد الفكرة تلقبه بلقب خليفة الله، إلى جانب اللقب المعتاد الذي حمله الخلفاء منذ عمر بن الخطاب، وهو "أمير المؤمنين". وظهر اللقب على النقود ابتداءً من سنة ٧٣هـ/٦٩٢م، وهو العام الذي انتهت به ثورة ابن الزبير.(١١٥)

دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449



ولتأكيد اللقب وإشاعته بين الناس، سُكَّ على النقود المعرَّبة ورسُم عليها شارات عربية إسلامية مثل: صورة الخليفة واقفًا وواضعًا يده على مقبض السيف، وإلى جانبه كُتِب "خليفة الله"، وفي الجانب الآخر "أمير المؤمنين".[١١٦] ويبدو أن هذا النمط من الشارات كان ردًا على ألقاب زعماء المعارضة التي سكّوها على نقودهم المستعملة في مناطق نفوذهم مثل: درهم مصعب بن الزبير في العراق، ودرهم قطريّ بن الفُجاءة زعيم الخوارج التي كُتب عليها "قطري أمير المؤمنين"، إضافة إلى شعار الخوارج الشهير "لا حكم إلا لله".[١١٧] ويبدو أن عبد الملك استخدم لفظًا معزّزًا للقب السابق، فأضاف إليه عبارة "الخليفة ظل الله في الأرض". فقد أورد البلاذري أن عبد الملك خطب في الكوفة، بعد قتل مصعب بن الزبير، فعظّم حق الخليفة، وقال: "إنه ظل الله في الأرض"[١١٨] أي أنه عدّ نفسه ممثلاً لله في الأرض بقيادته الأمة المستخلفة عليها. ورأى رضوان السيد أن المقصود بالعبارة أن الخليفة هو مَن يتولى الدعوة العالمية للإسلام،[١١٩] لكن هذه الدراسة لا ترجح هذا الرأي؛ لأن كلام عبد الملك جاء في سياق خطاب موجه لأهل الكوفة مركز المعارضة، ولم يكن في وارد الحديث نشر الإسلام أو حركة الفتوح.

وشاع استخدام عبارة الاستخلاف الإلهي على ألسنة ولاة عبد الملك، أمثال: الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق الشهير(ت ٩٥هـ/٧١٣م)، الذي تكفل بقمع المعارضة بكل الوسائل، ويبدو أنه بالغ في ألفاظه عند وصف عبد الملك، مثل قوله: "إن الله حباه بالنصر"، "وإن الله ارتضاه إمامًا"، و"إنه انتصر بطاعته والوفاء ببيعة خليفته" وغيرها.[١٢٠] واتهم المعارضين للخليفة بالكفر الصريح.[١٢١] كما كان للشعراء دور كبير في إشاعة هذه الألفاظ من خلال قصائدهم التي مدحوا بها عبد الملك والخلفاء الأمويين من بعده، ولا يخفى ما للشعر والشعراء من أهمية ودور في نشر الأفكار بين الناس في تلك المرحلة،[١٢٢] ومن هذه الأشعار قول الأخطل:[١٢٣]

الخائض الغمرة الميمون طائره   خليفة الله، يُستسقى به المطر

وقول الفرزدق:[١٢٤]

خليفة الله، فهم في رعيته   يهدي به اللهُ بعد الفتنة البشرا

وقول الشاعر[١٢٥] مادحًا الوليد بن عبد الملك:

وكنت المصفى من قريش ولم يكن   لوطئك فيهم زيغ كعب ولا نعل

حباك بها الله الذي هو ساقها   إليك فقد أبلاك أفضل ما يبلي

ويبدو أن طرح فكرة الاستخلاف توقفت مؤقتًا في زمن خلافة سليمان بن عبد الملك (٩٦ -٩٩هـ/٧١٤ - ٧١٧م)، وعمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/٧١٨ - ٧١٩م)، على التوالي، وهما مَن حاول طرح خطاب سياسي اتسم بالطابع الديني، ورأيا من خلاله أن الخلافة وظيفة دينية، أو مهمة كبرى في قيادة الأمة، وهي مسؤولية عليهم تحمل عبء واجبها المُلقى على عاتقهم من عند الله.[١٢٦] فقد جاء في كتاب لسليمان قوله: "وليس الذي ولاني الله من ذلك بهيّن عليّ"،[١٢٧] وأما عمر فقد اعترض بشدة على مناداته بلقب خليفة الله، وفضَّل مخاطبته بلقب أمير المؤمنين فقط، وقال: "فلما وليتموني أموركم سميتموني أمير المؤمنين، فلو ناديتّني يا أمير المؤمنين أجبتُك، وأما خليفة الله في الأرض فلست كذلك، ولكن خلفاء الله في الأرض داود النبي وشبهه".[١٢٨] وهذا يؤشر إلى منهجه في الحكم، فضلاً عن اعتداله وواقعيته في التعاطي مع شؤون الحكم كما هي على أرض الواقع.

وفي زمن الخلفاء الأُمويين المتأخرين عادوا لاستخدام فكرة الاستخلاف والتفويض الإلهي في الحكم، كما استعادوا معظم الأفكار التي طرحها مَن سبقوهم مثل: أفكار الطاعة والجماعة وإعلاء حرمة الخلافة وشأن الخليفة، في محاولة منهم لمواجهة حالة الاضطراب والفوضى في واقعهم السياسي، سواء أكان على صعيد ولاية العهد وتنظيم عملية الوصول إلى مركز الخلافة أو الوقوف في وجه المعارضة التي تنوعت واشتدت وصارت تهدد الدولة ومستقبلها. ومن الأمثلة على ذلك تأكيد هشام بن عبد الملك ضرورة طاعة الخليفة المستمدة من طاعة الله، مع رفضه لما يشاع من أقوال عن الشيعة، التي يرفعون بها منزلة أئمتهم فوق منزلة الخلفاء الأمويين، أثناء أحداث ثورة زيد بن علي في الكوفة عام ١٢١هـ/٧٣٨م.[١٢٩] لكن هشامًا، وهو المعروف بالعقلانية والواقعية في التفكير،[١٣٠] بالغ في وصف ولي عهده الوليد ابن يزيد بأوصاف لا تليق بالخلفاء، أو مركز الخلافة، في محاولته إقصاءه عن الحكم وتولية أحد أولاده، وقد فشل في إقناع مراكز القوى المؤثرة في الدولة والحكم (قادة الأجناد) بصحة فكرته، وأنها قد تهدد شرعية الحكم.[١٣١]

وحاول الوليد (١٢٦هـ/٧٤٣م) خلال حكمه القصير التأكيد مجددًا على فكرة أهمية الخلافة والخلفاء، وأن طاعتهم من طاعة الله،[١٣٢] ويلاحظ تمسّك الوليد بفكرة الاستخلاف الإلهي بشكل لافت، وربما تكون تعبيرًا عن أزمة الحكم واستشعاره للمخاطر التي باتت تهدده، إذ لم تنقضِ بضعة شهور من خلافته حتى سقط حكمه، وقتل على يد يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذي قاد ثورة في دمشق أوصلته إلى الخلافة بدعم من أنصار فرقة القَدَريّة من القبائل اليمانية.[١٣٣] اتهم يزيد سلفه الوليد بأوصاف بلغت حد الكفر،[١٣٤] وربما ساهمت ثورته ودعاياته في تشكيك الناس بشرعية الخلافة الأموية، كما أنه طرح شعار الالتزام بالكتاب والسنة، ووعد الناس بالالتزام بالعمل بموجبهما، ومنحهم حقَّ خلعه إنْ لم يفِ بوعده،[١٣٥] ثم حاول التأكيد مجددًا على أهمية الخلافة ومكانة الخليفة،[١٣٦] وظهر ذلك، إضافة إلى ما فعله مع سلفه، وكأنه تناقض غير مسوغ عند أنصار الحكم. وهو ما أدى إلى ظهور واستفحال العصبية القبلية بين القبائل الشامية، وفي باقي أنحاء الدولة.[١٣٧]

ومع رفض مروان بن محمد (١٢٦ - ١٣٢هـ/ ٧٤٣ - ٧٤٩م) لخلافة يزيد، ومبدأ الثورة على خليفة من أفراد الأسرة الحاكمة بخاصة،[١٣٨] انفتح المجال واسعًا للخلاف والتقاتل على الحكم،

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية   ISSN: 2090 – 0449

وظهر في أقواله وخطبه ورسائله، التي كُتبت بيد عبد الحميد الكاتب، تحذير شديد من تفكك الأسرة الأموية ومخاطره، فدعا إلى الوحدة والجماعة وضرورة الطاعة، وأنها طاعة لله، وأنها تخدم الأمة، وتحفظ أبناءها، وتصون مقدراتها،(١٣٩) لكن البراعة في ألفاظ الخطاب وكفاية الخليفة الاستثنائية لم تكن كافية للمحافظة على الحكم أمام قوة المعارضة، التي توحّدت كل أطرافها ضد الدولة الأموية، فكانت نهايتها.

وبعد استعراض تطور فكرة الاستخلاف الإلهي - كمرتكز من مرتكزات شرعية الحكم عند الأمويين- يستحسن الإشارة إلى خطاب المعارضة لإيضاح مفهومها للشرعية، وموقفها من فكرة الاستخلاف الإلهي، لاسيما فرقها الرئيسة: الخوارج، والشيعة، والقَدَريّة.

١- الخوارج:

لم يعترف الخوارج منذ نشأتهم الأولى بخلافة معاوية، وعدّوه غاصبًا للحكم، واتهموه والأمويين بالطغيان والكفر، ووصفه زعماؤهم وأفرادهم بأنه "أمير المشركين"، وأن الخلفاء والأمويين "أئمة جور وظلم"، وأنهم "استأثروا بالحكم والمال".(١٤٠) وأعلن الخوارج ثورة مسلحة مستمرة ضد الأمويين، وحاولوا إقامة حكم أو خلافة من وحي أفكارهم لتكون البديل عن خلافة الأمويين، ونعتوا زعماءهم بإمرة المؤمنين، ورفعوا شعارهم "لا حكم إلا لله"، ونادوا بتطبيق الكتاب والسنة، وأن يكون الإمام مختارًا من أهل العلم والاجتهاد، ورأوا بقادتهم "ورثة الأنبياء"،(١٤١) وأن الواجب أن يتصف الإمام بالعدل والقدرة، فقيهًا بالدين،(١٤٢) حريصًا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مجاهدًا للعدو، بغض النظر عن نسبه من قريش أو غيرها من القبائل العربية، وفيما بعد أجازوا إمامة المسلم عربيًا كان أو لم يكن.(١٤٣)

وهكذا؛ رفض الخوارج كل مرتكزات الحكم وشرعيته عند الأمويين، لاسيما فكرة الاستخلاف الإلهي التي رفضوها من أساسها، بل طرحوا فكرة عزل الإمام لضعف في دينه أو وعيه أو جسده، فإن طُلِب منه تركُ الإمامة أو الحكم، ولم يفعل، وجب حربه وقتاله.(١٤٤) إن أخطر ما في حركة الخوارج أمران: الأول – القتال عبر الثورة المستمرة، بغض النظر عن شروط نجاحها، والأمر الآخر- هو تكفير الآخرين، وإباحة قتل الناس المسالمين أو "استعراضهم"،(١٤٥) ولعل هذه التوجهات دفعت الأمويين إلى إطلاق ذات الأوصاف على معارضيهم، فتبادلوا التهم بالكفر؛ ممّا أضفى على الحياة السياسية نمطًا فريدًا من الصراع الفكري ترك آثارًا سلبية على تطور مفهوم الحكم ونظريته في الإسلام.

٢- الشيعة

عبّر الشيعة عن رفضهم سلطة معاوية والأمويين بأساليب مختلفة تراوحت بين المعارضة السلمية والعسكرية، وعدّوا الأمويين غاصبين للحكم، وأنهم حازوها بالقوة والقهر،(١٤٦) تجلّى ذلك من خلال ثورة الحسين بن علي، وحركات أهل الكوفة المتكررة مثل: حركة التوّابين، والمختار، وزيد بن علي، وأجمعت شعارات هذه الحركات على عدم الاعتراف بخلافة الأمويين.(١٤٧) وبعد حركة الحسين الذي اتهم الأمويين بالجور والظلم، وأنه الأحق بالأمر،(١٤٨) أخذ يتبلور خطاب الشيعة السياسي، وطرحوا أفكارًا حول مفهوم الإمامة والزعامة، مثل أفكار: الوصية، والمهدية، والتُقية، القائمة على فكرة توريث الزعامة في أفراد البيت العلوي، أو أسرة الرسول عليه السلام،(١٤٩) وأن الأئمة هم خلفاء الله في الأرض،(١٥٠) وأن الله سبحانه وتعالى اصطفى الأئمة، وأن إمامتهم تأتي بقدر الله ومشيئته،(١٥١) وليست من الأمور أو المصالح التي يكون للبشر فيها خيرة أو دور.(١٥٢) وأكدوا تميز أئمتهم وتحلّيهم بالصفات القيادية التي تؤهلهم لقيادة الأمة والدفاع عن الدين. وهذا يعني أن الشيعة، على تعدد فرقهم، لم يروا للأمويين حقًا في الخلافة والحكم، بل رأوهم مغتصبين لحق آل البيت، وهذا هو محور عقائدهم ومرتكزات مفهومهم لشرعية الحكم.(١٥٣)

٣- القَدَريّة

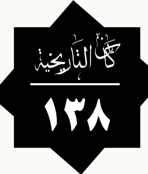
وهي فرقة دينية سياسية نشأت في النصف الثاني من القرن الهجري الأول،(١٥٤) وقامت على أساس نفي القَدَر، أو الجبر بالأعمال، أي على النقيض من فكرة الجبر الأموية، بقولهم إن الإنسان ليس مجبرًا على أعماله، وبخاصة أعمال الشر، فالأعمال والأفعال كلها للبشر، وليست لله.(١٥٥) شكلت آراء القَدَريّة خطرًا على مرتكزات شرعية الخلافة الأموية، فعارضت مبدأ القرشية، ورفضت فكرة الاستخلاف الإلهي، وتبنت أن تكون الخلافة بالاختيار والشورى وإجماع الأمة، وعليه اعتبروا الأمويين غاصبين للحكم.(١٥٦) وتمثلت خطورة الفرقة بظهورها في الشام مركز الحكم، وتبنيها من قبل أفراد من الأسرة الأموية ذاتها، فكان أتباع الحركة هم أنصار ثورة يزيد بن الوليد الذي قاد الحركة وقتل الوليد بن يزيد، وتولى الخلافة بالاعتماد على هذه الأفكار، وبمساعدة القبائل اليمانية الناقمة على سياسات بعض الخلفاء الأمويين،(١٥٧) كما كان للقَدَريّة دورٌ فعّالٌ في تولية إبراهيم بن الوليد الخلافة مؤقتًا.(١٥٨) وقد عدّ الأمويون الحركة القَدَريّة من أخطر الحركات، وحاولوا ملاحقة أتباعها والقضاء عليهم بكل الوسائل،(١٥٩) وأُشيعت أحاديث منسوبة إلى الرسول عليه السلام تطعن في القَدَريّة وتذمهم، وأحيانًا تخرجهم من الإسلام، باعتبارها حركة معادية للدولة.(١٦٠) وهكذا؛ ساهمت هذه الفرقة في خلخلة الأسس التي اعتمدها الأمويون في فلسفة حكمهم وشرعيته.

خاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج عديدة لعل أهمها ما يلي:

- أجمع الدارسون على أن شرعية الحكم في الإسلام استمدت أصولها من الدين الإسلامي ومبادئه الداعية إلى العدل والمساواة، وتجسّدت سياسيًا وفكريًا في الخطاب الراشدي الذي أكد مفاهيم البيعة والشورى بين كبار الصحابة، ومبدأ الكفاية في شخص الخليفة، مرتكزاتٍ رئيسةً لمفهوم الشرعية.

ISSN: 2090 – 0449 دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية



- أحدثت الفتنة والحرب الأهلية اضطرابًا في مفهوم الشرعية عند كل الأطراف المتنازعة على الخلافة، فكانت القوة العامل الحاسم في الصراع، وأصبحت مرتكزًا أول للشرعية دون أن تلغي مفاهيم البيعة الضامنة لوحدة الأمة.
- كانت فكرة وراثة الحكم، التي تبناها الأمويون، تحوّلاً نوعيًا في طبيعة الحكم نتج عنها تحوّل في مفهوم الشرعية، تكرس معه مبدأ القوة لمواجهة خطاب المعارضة المعززة بالقوة ومفاهيم الشورى، وفكرة النصّ على الإمام عند الشيعة، أو توفر فضائل القدرة على الجهاد والعلم في رأي آخر عند الخوارج.
- بلغ التغيّر في مفهوم "الشرعية" ذروته عندما طرح الأمويون فكرة الاستخلاف الإلهي، أو أنّ الله تعالى هو من استخلف الخليفة، وفي المقابل طرحت المعارضة فكرة حرية إرادة الناس ومسؤولية الحُكّام عن أعمالهم، وأنّ من حقّ الناس الثورة على الحاكم المنحرف أو الظالم.

الهوامش:

(١) الكيالي، عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ٤٥١/٣ – ٤٥٤. العروي، عبد الله، **مفهوم الدولة**، ط ٣، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٤، ص ١٢- ١٣. **موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية الاقتصادية والعسكرية**، ط ٢، دار القلم العربي، حلب، سوريا، ٢٠٠٣، ٨٢٥ – ٨٢٧.

(٢) ينظر على سبيل المثال: الصالح، صبحي، **النظم الإسلامية**، ط ٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢، ص ٥٥ – ٦٦. العلي، صالح، **الدولة في عهد الرسول عليه السلام**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٠، ص ٣٨١. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤ – ٢٥. الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٠، ١٠١. حنفي، حسن، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٦. الكيلاني، عبد الله إبراهيم، **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها**، ط١، دار البشير، عمان، الأردن، ١٩٩٧، ص ١٣.

(٣) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠، ١٥٨/٤ وما بعدها، ١٧٨/٥ وما بعدها. العلي، مرجع سابق، ص ٣٤١ – ٣٤٢. حنفي، مرجع سابق، ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

(٤) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (ت٢١٨هـ)، **السيرة النبوية**، حققها مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي، ١٩٣٦، ٤٢٤/١ - ٤٢٢ – ٤٢٥. الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠- ١٩٦٨، ٢ /٣٥٠، ٣٦٢.

(٥) فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص ٥٥. وعن مفهوم الدولة ومقوماتها؛ ينظر: إبراهيم شيحا، **الأنظمة السياسية**، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ١٤. نعمان الخطيب، **الوجيز في النظم السياسية**، ط٢، دار الثقافة، عمان، ٢٠١١، ص ١٤، ٣٨. علي يوسف الشكري، **الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة**، ط١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢، ص٣١.

(٦) العلي، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٧) حول تنظيمات الرسول عليه السلام، ينظر: ابن هشام، **السيرة**، ٤٢٢/١ ، ٤٢٤ ، ٤٣١ ، ٤٤٢، ٤٦٨، ٥١/٢-٥٧ . الطبري، **تاريخ** (ط دار المعارف ١٩٦٠-١٩٦٨م) ٣٥٠/٢ ، ٣٦٢ ، ٤٦٨.

(٨) خليل، أحمد خليل، **العرب والقيادة**، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٦ ، ١١٤.

(٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، **المقدمة**، مكتبة المثنى، بغداد، ب. ت، ص ٢٠٩. حنفي، مرجع سابق، ص ٣٠٧. الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٣٥٠، رضوان السيد، **السلطة في الإسلام (دراسة في نشوء الخلافة)**، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، تحرير محمد عدنان البخيت، م ٣، عمان، ١٩٨٧، ص ٣٩٩ – ٤١٧.

(١٠) العلي، مرجع سابق، ص ٩٦، ١٠٣، وحول أسماء عمال الرسول عليه السلام ينظر: ص ٩٦ وما بعدها.

(١١) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٨١، رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ١٤٠.

(١٢) أبو المجد، أحمد كمال، **المسألة السياسية (وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة)**، ورقة عمل مقدمة لندوة الأصالة والمعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ٥٧٩. الجابري، محمد

عابد، وجهة نظر: **نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

(١٣) ينظر حول الاجتماع: ابن هشام، **السيرة**، ٦٥٦/٢، الطبري، **تاريخ** ٢١٨/٢-٢٢١، ابن أعثم الكوفي (ت٣١٣٤هـ/٩٢٦م)، **الفتوح**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ١-٤/٢-١٢. البلاذري، أحمد بن يحي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **أنساب الأشراف: الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما**، تحقيق إحسان صدقي العمد، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٢٧.

(١٤) ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص ٢٠٩.

(١٥) اليعقوبي، **تاريخ**، ط دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ١٣٦/٢. ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص ١٩١.

(١٦) رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص٢٦، ٧٠- ٧٢. حنفي، مرجع سابق، ص ٢٩٦. الجابري، مرجع سابق، ص ١٢٤. جعيط، هشام، **الفتنة**، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٧.

(١٧) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٠ – ٩٥. الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٣٦ – ١٣٧. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٧٠.

(١٨) الغنوشي، مرجع سابق، ص ٣٢٤ – ٣٢٥. الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥ – ١٣٦. أحمد محمود صبحي، **النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٢، مجلد ٢ /١٣٤ – ١٧٧. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠١ – ٤٠٣.

(١٩) حول خطبة أبي بكر ينظر: ابن هشام، **السيرة** ٦٦١/٢. اليعقوبي، **تاريخ**، ١٢٧/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣/ ٢١٠.

(٢٠) رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ١٠. الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٠٢. النبهان، محمد فاروق، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٤.

(٢١) الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٤٧. الريس، محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢١٤. النبهان، محمد فاروق، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٤. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢٢) حول حركة الفتوحات ينظر: اليعقوبي، **تاريخ**، ١٣٢/٢ وما بعدها، البلاذري، **فتوح**، ص ١١٥ وما بعدها.

(٢٣) حول حركة الردة ينظر: اليعقوبي، **تاريخ** ١٣٠/٢ وما بعدها، خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٠١ وما بعدها، الطبري، **تاريخ** ، ١٤٧/٣، ١٨٤ – ١٨٧ ، ٢٣٦/٣ ، ٣١٨.

(٢٤) ينظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ/٧٨٩م)، **الخراج**، تحقيق إحسان عباس، ط٢، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨١ - ٨٢. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٣٠ – ٣١. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٩ – ١٠٤. جعيط، **الفتنة**، ص ٣٨.

(٢٥) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩١. الدوري، **الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين**، ضمن الأعمال الكاملة للدكتور الدوري، م ١٠، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٤٠ – ٤١، أبو يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، **الأحكام السلطانية**، صححه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥١ وما بعدها.

(٢٦) ينظر: مجهول (ق ٣/٩م)، **الإمامة والسياسة**، تحقيق محمد طه الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٤ – ٢٥.

(٢٧) ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م)، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر، بيروت، ب. ت، م ٣، ٢٣/٥. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠٨ – ٤١٠. جعيط، مرجع سابق، ص ٦٩ – ٧١.

(٢٨) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٦٠/٢-١٦١. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ج ٤ ص ٢٢٨. مجهول، مرجع سابق، ٢٨/١-٣١. ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣، ٢٤/٥ وما بعدها. جعيط، مرجع سابق، ص ٥٥، رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠٨.

(٢٩) ينظر حول أحداث الفتنة: اليعقوبي، **تاريخ**، ١٧٢/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣٤٦/٤ – ٣٤٨. مجهول، مرجع سابق ٣١/١ وما بعدها. ابن عبد ربه، **العقد**، م٣، ٣٦/٥. ابن خلدون، مرجع سابق ص ٣١٥ – ٣١٦.

(٣٠) البلاذري أحمد بن يحي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **أنساب الأشراف**، ط ١ ، تحقيق سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦، ١٨٢/٦. ابن كثير، إسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨، ٧/ ٢٠٢ ، ٢٣٣.

(٣١) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٨٦ - ٨٧.

(٣٢) حنفي، مرجع سابق، ص ٣١٤. جعيط ، مرجع سابق ، ص ٦٨.

(٣٣) ينظر: الطبري، **تاريخ** (ط دار سويدان)، ٣٩٥/٤، ٤٢٨. مجهول، **الإمامة** ٤٧/١. ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣، ج٥/٤٠ ، ٥٧.

(٣٤) ينظر: مجهول، مرجع سابق، ٤٧/١- ٥١. ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢١٤.

(٣٥) مجهول، مرجع سابق ١/ ٤٧. جعيط، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٣٦) اليعقوبي، **تاريخ** ٢/ ١٧٩. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١. مجهول، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٣٧) اليعقوبي، **تاريخ** ١٨٠/٢. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١. جعيط، هشام، **الفتنة**، ص ٤٣ وما بعدها.

(٣٨) اليعقوبي، **تاريخ** ١٨٠/٢ وما بعدها. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١.

(٣٩) الطبري، **تاريخ** ، ٤٤٩/٤.

(٤٠) مجهول، مرجع سابق، ١/ ٦٤.

(٤١) مجهول، مرجع سابق، ١/ ٧٠.

(٤٢) مجهول، مرجع سابق، ٧٠/١.

(٤٣) مجهول، مرجع سابق، ٦٥/١.

(٤٤) الآبي، منصور بن الحسين (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)، **نثر الدر في المحاضرات**، تحقيق محمد علي قرنة، مراجعة علي محمد البجاوي، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٩، ١٠٥/٢. ابن عبد ربه، **العقد**، م٣ ، ٦١/٥.

(٤٥) مجهول، مرجع سابق، ٥٢/١. الطبري، **تاريخ**، ٤٣١/٤.

(٤٦) مجهول، مرجع سابق ٧٣/١، ابن كثير(ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **النهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الحديث، القاهرة، ب ت ، ٧١/١.

(٤٧) المصدر نفسه ١٣/١- ١٣٥، جعيط، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٤٨) المصدر نفسه ١٣٥/١. ابن عبد ربه، **العقد**، م، ٧٤/٥. المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون ط ٢، المؤسسة العربية الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٢٨٢هـ، ص ٣.

(٤٩) ينظر: جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥٣. جعيط، **الفتنة**، ص ١٢٦.

(٥٠) الدوري، **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، ضمن الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ٩٥/٢ – ٩٦.

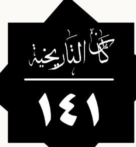
(٥١) إحسان عباس، **تاريخ بلاد الشام في العصر الأموي**، ط ٢، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ١٩٩٩، ص ٢٠ – ٢٢. جعيط، **الفتنة**، ص ١٧٦، ١٨٢.

(٥٢) المصدر نفسه، خريسات، محمد، **الدولة الأموية من النهوض إلى السقوط**، مؤسسة حمادة، إربد، الأردن، ٢٠٠٥، ص ٧١. جعيط، مرجع سابق، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٥٣) ينظر: جعيط، مرجع سابق، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٥٤) ينظر: مجهول، **الإمامة**، ٧٦/١، ٨٢، ٨٣-٨٤، ١٨٢. الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٥، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٩.
(٥٥) المنقري، **صفين**، ط ٢، ١٩٦٢، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر، القاهرة، ص ١٦ ، ٢٨.
(٥٦) المنقري، **صفين**، ط دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٨ – ٢٩. الدينوري، أبو حنيفة أحمد (ت٢٨٢هـ/٨٩٥م)، **الأخبار الطوال**، ط ١، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٥٦ – ١٥٧.
(٥٧) المبرد، أبو العباس محمد (ت ٢٨٦هـ/٨٩٩م)، **الكامل**، ط ٢، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ٤٢٤/١.
(٥٨) المنقري، **صفين**، (ط دار الجيل)، ص ٢٩. الدينوري، الأخبار، ١٥٧.
(٥٩) مجهول، **الإمامة**، ٩١/١. رضوان السيد، السلطة في الإسلام، ص ٤١١.
(٦٠) المنقري، **صفين**، ص ٥٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ، ٢٣٨.
(٦٢) حول تسمية الطلقاء ينظر: ابن هشام، **السيرة**، ط دار الكتب العلمية، م ٢، ص ٤١٢. جعيط ، مرجع سابق، ص ٣٢٤. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤١١.
(٦٣) المنقري، **صفين**، ص ٨١. ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، **شرح نهج البلاغة**، ط ١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧، ٣٢٢/١.
(٦٤) المنقري، **صفين**، ص ٨٥.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة** ١٠٩/٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨.
(٦٨) ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣ ، ٧٧/٥.
(٦٩) ينظر: إحسان النص، **العصبية القبلية في الشعر الأموي**، ط ٢، دار الفكر، ص ٢٤٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٧ ، جعيط، مرجع سابق، ص ١٩٥.
(٧٠) المنقري، **صفين**، ط ٢، ص ٣.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(٧٢) ينظر الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ٥/ ٧٦ وما بعدها.
(٧٣) اليعقوبي، **تاريخ**، ص ١٩٣ وما بعدها.
(٧٤) مجهول، **الإمامة**، ١٢٩/١، ١٣٦ – ١٣٧. الطبري، **تاريخ** (ط دار سويدان)، ١٠٦/٥ وما بعدها. ابن عبد ربه، **العقد**، ط ٢، ١٣٦/٤ وما بعدها، م ٣، ١٠٢/٥.
(٧٥) ابن عساكر، أبو القاسم علي (٥٧١هـ/١١٧٥م)، **تاريخ دمشق**، ط ١، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، ٩٣/٢٤. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٧٣ – ٧٤. كذلك رضوان السيد، **الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للسلطة**، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، تحرير محمد عدنان البخيت، عمان ١٩٨٩، ص ٩٦ -٩٧.
(٧٦) المنقري، **صفين**، ٣١ -٣٢. ابن عساكر، **تاريخ** ، ١٢٩/٥٩.
(٧٧) ينظر: أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، **المسند**، ط ١، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م – ١٩٩٩م، ١٢٨/٢٨- ١٢٩. الطبراني، أبو القاسم (ت ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، **مسند الشاميين**، ط ٢، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م، ٣١٦/١. ابن عساكر، **تاريخ** ١/ ٢٦٢ – ٢٦٥، ٢٣٦/٢ ، ٣٢٣ وما بعدها.
(٧٨) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع**، ص ٣٩، ٦٩. وعن تسمية العام (٤١هـ/٦٦١م) الذي وصل فيه للحكم بعام الجماعة يُنظر: خليفة، **تاريخ**، ص ٢٠٣. الطبري، **تاريخ**، ط دار المعارف ١٩٧٧، ٣٢٤/٥، ابن عساكر، **تاريخ** ٦٢/٥٩، ١١٩.
(٧٩) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٢٤/٢. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣٢٤/١٧ ، ٩٧/٣٢.
(٨٠) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٢٢ – ٢٢٤.
(٨١) البلاذري، **أنساب**، ١٠٠/٥.
(٨٢) الطبري، **تاريخ**، ٢٦٩/٥.
(٨٣) الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٠هـ/٩٤١م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥، ٢٠٤/١، ١٥١/٢.
(٨٤) يُنظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، ١٢٨/٢٨. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، **صحيح البخاري**، رقمه محمد نزار تميم، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٥، رقم ١٥٠٣/٧٤١ -١٥٠٤، ابن عساكر، **تاريخ** ١٨١/٥٢ - ١٨٢.
(٨٥) إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٢٤ – ٢٥ ، ٥٧ وما بعدها.
(٨٦) الأصفهاني، أبو الفرج علي (٣٥٦هـ/٩٦٦م)، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، ب ت، ص٥٠، ٩٤. ابن عساكر، **تاريخ**، ١٤/٢٢. جعيط، مرجع سابق، ص ٣١٣ – ٣١٤.
(٨٧) البلاذري، **أنساب**، ٢٨٩/٣.
(٨٨) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٠، إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٤٣ - ٤٤.
(٨٩) المرجع نفسه، ص ٤٠، إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٤٣ – ٤٤.
(٩٠) ينظر: الجابري، **العقل لسياسي العربي**، ص ٢٣٧ وما بعدها.
(٩١) الطبري، **تاريخ**، (ط دار المعارف ١٩٧٧)، ٣٠١/٥-٣٠٣. مجهول، **الإمامة**، ١٤٢/١. ابن الأثير، علي بن محمد (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩، ٥٠٣/٣ – ٥٠٥.
(٩٢) اليعقوبي، **تاريخ** (ط دار صادر)، م ٢، ص ١٨٨. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ٤٨/٥.
(٩٣) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢٠٧، ٢١١. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ١٩٧٠، ٢١٤/٥، ٢٢٥.
(٩٤) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٢/٥-٣٠٣.
(٩٥) الطبري، **تاريخ**، ٢٧٨/٥-٢٧٩.
(٩٦) المصدر نفسه، ٣٠٤/٥.
(٩٧) مجهول، **الإمامة**، ١٦٣/١.
(٩٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت، ٢١٢/٢٠.
(٩٩) الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله (ت ٢٣٦هـ/٨٥٠م)، **نسب قريش**، ط٣، تصحيح وتعليق ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٢٩- ١٣٠. الطبري، **تاريخ**، ٢٨٦/٢.
(١٠٠) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٥٠/٢.
(١٠١) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٣٣/٢.
(١٠٢) المصدر نفسه، ٣٣٨/٢.
(١٠٣) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥.
(١٠٤) المصدر نفسه، ٣٠١/٥.
(١٠٥) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٣٦/٢.
(١٠٦) المصدر نفسه، م٣٣٧/٢. كذلك: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٥٥هـ/٨٦٨م)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، دار الفكر، بيروت، ب ت، ٣٠٠/١.
(١٠٧) ينظر: خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢١٣. اليعقوبي، **تاريخ**، م١٢٨/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥-٣٠٤.
(١٠٨) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢١٣ – ٢١٤.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(١١٠) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٤٧/٢ - ٣٤٨.
(١١١) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥ - ٣٠٤، ٣٢٢-٣٢٣.
(١١٢) ينظر: الدوري، **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، ٧٧/٢.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

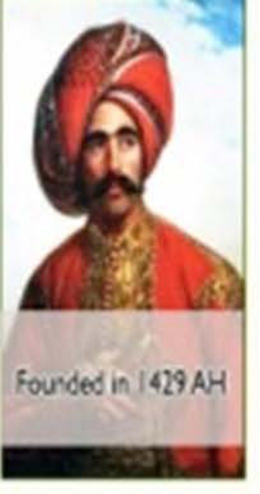


(١١٣) البلاذري، **أنساب**، ٢١٢/٧-٢١٣.
(١١٤) الآبي، **نثر الدر**، ٥٢/٣.
(١١٥) القسوس، نايف، **مسكوكات الأمويين في بلاد الشام**، البنك العربي، كواميدي، عمان، ١٩٩٦، ص ٤٩. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٧٤ وما بعدها.
(١١٦) المصدر نفسه، ص٤٩. كذلك النقشبندي، ناصر، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٩، ص ٢٣.
(١١٧) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٨٥ – ٢٨٦.
(١١٨) البلاذري، **أنساب** ١١١/٧.
(١١٩) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع**، ص ٨٥، ٨٧-٨٨ ، ١٢٠.
(١٢٠) ينظر: مجهول، **الإمامة**، ٢٥/٢. البلاذري، **أنساب**، ٣٥٨/٧. الجاحظ، **البيان**، ١٢٨/٢-١٢٩.
(١٢١) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢٨٢. ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٥١٦/٣-٥١٧.
(١٢٢) زراقط، عبد المجيد، **الشعر الأموي بين الفن والسلطان**، ط١، دار الباحث، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٠-٧١.
(١٢٣) الأخطل، غياث بن غوث (ت ٩٠هـ/٧٠٨م)، **الديوان**، ط ١، شرح مجيد طراد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٥، ص ٨٨. الأصفهاني، **الأغاني**، ٢٩٧/٨.
(١٢٤) الفرزدق، همام بن غالب (ت١١٤هـ/٧٣٢م)، **الديوان**، شرح عمر فاروق الطباع، ط ١، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٩.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٤١.
(١٢٦) البلاذري، **أنساب**، ١٠٤/٨. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز**، ط ١، ضبط وشرح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٦٨-٦٩.
(١٢٧) البلاذري، **أنساب**، ٢٩٠/٨.
(١٢٨) ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله (ت٢١٤هـ/٨٢٩م)، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، ط ٦، تصحيح وتعليق أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٤، ص ٥١-٥٢.
(١٢٩) الطبري، **تاريخ**، (ط ٤ دار المعارف)، ٧/ ١٦٩.
(١٣٠) ينظر: جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٥ وما بعدها.
(١٣١) البلاذري، **أنساب** ١٣٣/٩-١٣٥. الطبري، **تاريخ** ٢١١/٧-٢١٢.
(١٣٢) سالم أبي العلاء، **الرسائل**، نشرها وحققها إحسان عباس ضمن كتابه عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، ص ٣١٢ – ٣١٦.
(١٣٣) البلاذري، **أنساب**، ١٧١/٩ – ١٧٤. الطبري، **تاريخ** ٢٤٩/٧. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣٣٩/٦٣.
(١٣٤) المصدر نفسه، ١٧٨/٩. الجاحظ، **البيان**، ٣١٩/١. الطبري، **تاريخ**، ٢٦٨/٧.
(١٣٥) الجاحظ، **البيان**، ١٤٢/٢.
(١٣٦) الطبري، **تاريخ** ٢٢٠/٧، ٢٧٥ – ٢٧٦.
(١٣٧) خريسات، محمد، **دور العصبية القبلية وأثرها على مجرى التاريخ الإسلامي حتى سقوط الدولة الأموية**، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٥٢.
(١٣٨) البلاذري، **أنساب**، ١٩٩/٩ – ٢٠١.
(١٣٩) المصدر نفسه، ٢١٩/٩. الطبري، **تاريخ** ٢٢٠/٧. عبد الحميد الكاتب، (ت ١٣٢هـ/ ٧٥٠م)، **رسائله، نشرها إحسان عباس ضمن كتاب عبد الحميد الكاتب**، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، ص ٢٠٩ – ٢١٣. ينظر: رضوان السيد، الخلافة والملك، ص ١١٨.
(١٤٠) يُنظر: المبرد، **الكامل**، ١٢٠/٣. البلاذري، **أنساب**، ١٤٤/٧. الجاحظ، **البيان**، ١٢٣/٢.
(١٤١) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، **أصول الدين**، ط ١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٧٩ – ٢٨٥. الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت٥٧٧هـ/ ١١٦٢م)، **كتاب الاهتداء والمنتخب من سيرة الرسول وأئمة وعلماء عُمان**، تحقيق سيده إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ١٩٨٥، ص ٦٧.
(١٤٢) البغدادي، **أصول الدين**، ص ٢٧٥.
(١٤٣) المصدر نفسه، ٣٣٢. الكندي، **الاهتداء**، ص ٦٩.
(١٤٤) الكندي، **الاهتداء**، ص ٦٩ ، ٧٠ – ٧١.
(١٤٥) اختلفت فرق الخوارج حول قضية التكفير والقتل للمسالمين، وكذلك الثورة أو القعود، ينظر: خليفات، عوض، **نشأة الحركة الإباضية**، عمان، ١٩٧٨، ص ٥٤ وما بعدها.
(١٤٦) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ط ١، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٤٥.
(١٤٧) بيضون، إبراهيم، **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٥، ٢٠٥، ٢١٢.
(١٤٨) البلاذري، **أنساب**، ٣٨١/٣. الطبري، **تاريخ** (ط دار المعارف ١٩٧٧)، ٤٠٢/٥.
(١٤٩) يُنظر: الدوري، **الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، م٢، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٧٥.
(١٥٠) الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م)، **الأصول من الكافي**، ط ٤، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١، ص ٢١٧ – ٢٢٠.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(١٥٢) ابن بابويه القمي، أبو جعفر الصدوق (ت٣٨٢هـ/٩٩١م)، **أمالي الصدوق**، تقديم محمد مهدي الخرسان، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٠، ص ١٣ ، ١١٦ ، ٣٦٥.
(١٥٣) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ١٥٠/١.
(١٥٤) يُنظر: عمارة، محمد، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٥ وما بعدها.
(١٥٥) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، (ت ٣٢٢هـ/٩٣٣م)، **الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**، تحقيق عبد الله سلوم السامرائي، ضمن كتابه **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، دار واسط، ب. ت، ص ٢٧٢.
(١٥٦) الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط ٢، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١، ص ٦٢.
(١٥٧) البلاذري، **أنساب**، ١٧٤/٩.
(١٥٨) المصدر نفسه، ٢٠٤/٩.
(١٥٩) البسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان (ت٢٧٧هـ/٨٩٠م)، **المعرفة والتاريخ**، ط ٢، تحقيق أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١، ٢٨١/٢. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣١٨/٥٩.
(١٦٠) يُنظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، ١٠٨/١٠، ٣٤١. الطبراني، **مسند الشاميين**، ٣٩٨/٢، ٢٣٠/٣، ٢٣٤.

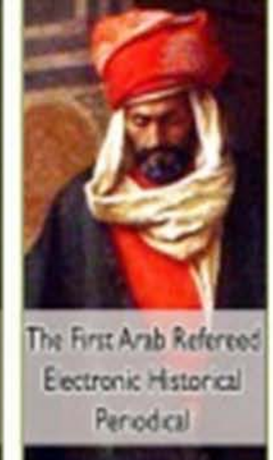
دورية إلكترونية. مُحكّمة. ربع سنوية
ISSN: 2090 – 0449











ISSN: 2090 – 0449

Fifth Year - Issue (17) September 2012 | Shawwal 1433

Kan historique périodique

www.kanhistorique.org

info@kanhistorique.org



Issued Quarterly By: Junior Historian Series





Available for downloading or reading at: Nashiri Non-profit E-Publishing House Internet Archive

Five Years Online